

OPUS



Ernest Gellner

CONDITIILE LIBERTĂȚII

Societatea civilă și rivalii ei



POLIROM

Științe politice

Opus

Această carte a fost publicată în cadrul proiectului de traduceri al Universității Central Europene, fiind sponsorizată de Regional Publishing Center – Open Society Institute din Budapesta și Fundația pentru o Societate Deschisă, România.

ERNEST GELLNER (1925-1995) a fost profesor de filosofie din 1962 pînă în 1984, cînd a devenit profesor al fundației William Wyse de Antropologie Socială la Cambridge și profesor asociat la King's College. În decursul ultimilor ani de viață a fost profesor și cercetător la Universitatea Central Europeană din Praga, la întemeierea căreia a avut o contribuție esențială, și director al Centrului pentru Studiul Naționalismului. Dintre cărțile sale, amintim: *Words and Things* (1959); *Thought and Change* (1964); *Spectacles and Predicaments* (1979); *Nations and Nationalism* (1983; în traducere românească *Națiuni și naționalism*, 1994) ; *The Psychoanalytic Movement* (1985); *Culture, Identity and Politics* (1987); *State and Society in Soviet Thought* (1988); *Plough, Sword and Book* (1988); *Encounters with Nationalism* (1994).

Ernest Gellner, *Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals*,
Penguin Books, London, 1996
© 1994 by Ernest Gellner

© 1998 by POLIROM Co S.A. Iași
pentru prezenta traducere

Editura POLIROM
Iași, B-dul Copou nr. 3 P.O. BOX 266, 6600
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:

GELLNER, ERNEST
Condițiile libertății. Societatea civilă și rivalii ei / Ernest Gellner;
trad. de Andrea Poruciuc; pref. de Vintilă Mihăilescu;
postfață de Vladimir Tismăneanu – Iași: Polirom, 1998

216 p.; 21 cm – (Științe politice. Opus)
Bibliogr.; Index

ISBN: 973-683-142-6

I. Poruciuc, Andrea (trad.)
II. Mihăilescu, Vintilă (pref.)
III. Tismăneanu, Vladimir (postfață)

CIP: 321.7
316.3

Printed in ROMANIA

Ernest Gellner

CONDIȚIILE LIBERTĂȚII

Societatea civilă și rivalii ei

Traducere de Andrea Poruciu

Prefață de Vintilă Mihăilescu

Postfață de Vladimir Tismăneanu

POLIROM
1998

CUPRINS

<i>Prefață</i> (Vintilă Mihăilescu)	7
<i>Mulțumiri</i>	13
1. Se naște un slogan	15
2. Cei doi vecini	26
3. Islamul	28
4. Eșecul marxist	41
5. Succesul societății <i>umma</i>	53
6. Un contrast între credințele abrahamice	58
7. Societatea civilă închide cercul	61
8. Adam Ferguson	68
9. Estul e Est și Vestul, Vest	85
10. Centralizarea politică și descentralizarea economică	90
11. Pluralismul ideologic și duplicitatea liberală sau despre sfârșitul iluziei iluministe	95
12. Omul modular	99
13. Omul modular este naționalist	104
14. Prieten sau dușman ?	109
15. Fusurile orare ale Europei	113
16. Variantele experienței naționaliste	118
17. Din nou despre zona extrem estică	123
18. Notă asupra atomizării	126
19. Sfârșitul unei ordini morale	133
20. Fisurile unui sistem comand-admin	140
21. Definiția socialismului	144

22. O nouă definiție pozitivă	156
23. „Nesfînta Alianță”	162
24. Democrație sau societate civilă	172
25. Privire de ansamblu istorică	177
26. Planuri de viitor	183
27. Probleme interne	187
28. Gama de opțiuni	190
29. Validare ?	195
<i>Note</i>	199
<i>Index</i>	203
<i>Postfață</i> (Vladimir Tismăneanu)	209

PREFAȚĂ

Societatea civilă pare să fie, pentru țările post-comuniste, noul Paradis promis. Rîvnită și recomandată din toate părțile, ea face să se întoarcă privirile spre Occidentul democratic, depozitarul presupus al secretului acesteia. Pe de altă parte, în acest Occident, „trebuie să înțelegem ceea ce am descoperit deodată că posedăm și îndrăgim”, consideră Gellner. De o parte și de alta, gîndirea politică este chemată să meargă dincolo de noul slogan al „societății civile”, de aparențele sale legale și administrative, căci – mai e nevoie să o spunem? – societatea civilă nu se reduce la producția de ONG-uri pe cap de locuitor! Mai mult chiar decît democrația, societatea civilă pune problema enunțată în titlul cărții de față: condițiile libertății.

„Cum este de fapt posibilă societatea civilă?” – se întreabă, kantian, Gellner. Mirarea critică ia apoi, uneori, forma curată a stupefacției: „Cum e posibil ca un grup sau o mulțime de oameni care, *ex hypothesi*, și-au abandonat armele (dacă le-au avut vreodată), să contrabalanseze o instituție care, prin definiție, monopolizează mai mult sau mai puțin armele și dreptul de a le folosi? (...) Ce poate fi mai absurd? Cum ar putea cineva măcar să își pună serios o astfel de întrebare?” (p. 180). „Misterul” poate fi formulat, mai analitic, în felul următor: „cum este posibil să avem atomizare și individualism fără o debilizare politică a omului atomizat (...) și asociații de contrabalans politic, fără ca acestea să fie sufocante?” (p. 101). La aceste expresii ale mirării am putea să adăugăm una locală și anecdotică: mi s-a întîmplat în repetate rînduri să aud tineri români care tocmai luaseră contact cu viața asociativă din Olanda sau Franța, exclamînd că *ăștia sînt mai comuniști ca noi!* Parafrazînd un vechi banc, am putea să ne mirăm atunci la rîndul nostru: *dacă ei sînt mai comuniști și Noi mai individualiști, de ce atunci Ei sînt mai individualiști și Noi mai comuniști?*

Într-o formulare preliminară, societatea civilă poate fi considerată partea societății care rămîne după substragerea statului și care se contrapune legitim și eficient acestuia. Și atunci întrebarea revine cu obstinație: cum este posibil acest lucru? În societățile caracterizate prin „putere necoercitivă”, precum

cele amerindiene descrise de Clastres¹, se putea vorbi de „societatea contra statului”, pentru a denumi un fel de mecanism de apărare al socialului în fața politicului. Cum mai este însă acest lucru posibil din momentul în care politicul se diferențiază de social și de economic, dându-și ca instrument „monopolul legitim al violenței”?

Parafrazînd titlul faimoasei cărți a lui Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, Gellner începe prin a trece în revistă „rivalii” societății civile. Înainte de a încerca un răspuns la întrebarea *cum este posibilă societatea civilă?*, o analiză constructivă a altor opțiuni sociale existente îi va permite autorului să precizeze *ce nu poate fi societatea civilă*.

Pe urmele lui Fustel de Coulanges, Gellner va începe prin a întări scepticismul cu privire la *libertatea antică*, în speță a cetății antice și, mai general, a ceea ce, în termeni antropologici, va numi *societăți segmentare*. În nici una dintre aceste situații, libertatea individuală, în accepțiunea sa modernă, nu poate exista: „comunitatea segmentară evită tirania centrală prin transformarea fără echivoc a individului în element al subunității sociale” (p. 21).

Înlocuind comunitatea de rudenie, în care „individul trebuie să se supună fie monarhilor, fie neamului” (p. 21), *umma* (numele generic pe care Gellner îl folosește pentru comunitățile de credință) va institui forme diverse de îngrădire a libertății individului, de la cele religioase și opuse ale islamismului și creștinismului, pînă la cele seculare ale marxismului. Acestea din urmă îl vor preocupa în mod deosebit pe Gellner, parțial și datorită luptei sale personale cu „demonii tinereții”, cînd fusese un adept al „calvinismului comunist”. Pe de altă parte însă, și datorită problemei mult mai complicate pe care o pune voința de construire rapidă a societății civile exact în țările care pînă de curînd împărțeau *umma* comunistă. Cum este posibilă formarea unei societăți civile cu un proletariat, o țărănime și o birocrație „chayanovistă”, „preferînd siguranța productivității sporite, așa cum arătase economistul rus Chayanov” (p. 18)? – se întreabă Gellner. *Cum este posibilă construirea societății civile într-o țară în care trei sferturi din populație declară că „în România există partide politice care ar trebui scoase în afara legii”², doar pentru că împărtășesc alte convingeri?* – am putea să ne întrebăm la rîndul nostru.

Confruntat cu întrebări de acest gen, care abundă în cursul analizei sale, Gellner elaborează cu prudență și „polifonic”, am putea spune, o încercare de

1. Pierre Clastres, *Societatea contra statului*, Ararat, București, 1995.

2. Sursă: *Barometrul de opinie publică*, septembrie 1997, realizat la cererea Fundației Soros pentru o Societate Deschisă.

răspuns nu atît la întrebarea asupra condițiilor „logice” de posibilitate a societății civile, cît asupra condițiilor sale istorice. Altfel spus, cum a fost posibilă, în fapt, societatea civilă? Răspunsul poate fi rezumat într-o formulă proprie, „omul modular”, care constituie o variațiune *sui generis* pe tema teoriilor modernizării.

O schiță succintă a acestei istorii începe cu organizarea comunitară (sau segmentară), în care „problema menținerii ordinii și siguranței pune în umbră dorința de creștere a producției” (p. 177). De asemenea, ceea ce este fundamental mai ales în perspectiva viitorului: „deși societatea și religia pot deveni distincte, ele rămîn totuși strîns relaționate” (p. 177). Din punctul de vedere al individului, acesta este legat de comunitatea sa locală de apartenență prin statutul pe care îl are în cadrul acesteia.

Această situație se va schimba fundamental, pe măsură ce „transcendentul devine conștient de sine ca atare și se separă de social” (p. 177), făcînd astfel posibilă apariția religiilor universale. Acestea organizează socialul pe baza adeziunii la mesajul revelat, și nu al apartenenței la comunitatea de rudenie și/sau teritoriu. „Religia încetează să definească granițele comunităților și definește în schimb limita adevărului” (p. 178). Apare astfel un nou tip de societate: ideocrația sau *umma*.

Paradoxul societății civile – și al societății moderne în general – constă în faptul că ele par să își aibă originea exact într-o astfel de ideocrație, totalitară și opusă libertății terestre chiar într-o măsură mai mare decît formele comunitare de organizare socială. În acest punct, Gellner se aliniază, cu mici nuanțări, interpretărilor curente care identifică originea modernității în Reformă. În termenii săi, mutațiile produse de protestantism în ideocrația creștină au permis apariția *omului modular*. Acesta marchează o trecere de la *status* la *contract*, folosind termenii lui Sumner Maine; din *holist*, devine *individualist* și orientat-spre-lume, în termenii lui Louis Dumont; presupune o separare a economicului și socialului, pe de o parte, de politic, pe de altă parte, după cum comentase pe larg Durkheim, dar, ceea ce este esențial, o separare fără subordonare, în care, după cum se exprimă Gellner, nu se poate afirma *cine este șeful*. De asemenea, mobilitatea pe care i-o oferă trecerea la contract este o „diversitate mobilă”, și nu una „rigidă”, ca în comunitățile agrare – diferență făcută confuză prin termenul durkheimian de „solidaritate mecanică”. În sfîrșit, tabloul prezentat de Dumont, care propune o trecere istorică de la holism și ierarhie la individualism și egalitate, trebuie corectat prin constatarea că omul comunitar este holist și egalitar, doar urmașul său, din societățile tradiționale complexe, fiind în același timp holist și ierarhic. „Numai omul modular modern este individualist, egalitarist” (p. 103).

Dacă acestea sînt, foarte în mare, condițiile de apariție a *omului modular*, cum poate fi el definit? Răspunsul lui Gellner este mai întîi unul metaforic: ca o mobilă modulară, pe care o poți combina oricînd și în orice fel, fără teama de a afecta coerența aranjamentului. Dimpotrivă, *omul ne-modular* este mai asemănător unei mobile stil, pe care nu o poți pune alături decît cu alte piese de același stil. Mai concret, „omul modular este capabil să intre în asociații și instituții eficiente, *fără* ca acestea să fie totale, stratificate, direcționate de ritual și stabilizate prin raportare la un întreg ansamblu interior de relații, dependente reciproc și, astfel, imobilizate. (...) Și totuși, aceste legături sau relații extrem de specifice, nesanctificate, instrumentale și revocabile sînt utile! Asociațiile omului modular pot fi eficiente, *fără* a fi rigide!” (pp. 101-102). Acesta este „miracolul” pe care *omul modular* îl aduce în societate și permite astfel apariția societății civile.

Exact în momentul în care lucrurile păreau să se clarifice, ele se complică însă din nou. În primul rînd, se pare că starea ne-modulară este mai proprie condiției sociale a Omului decît *omul modular*. În consecință, ce garanție și ce legitimitate putem acorda, în fond, lumii propuse de *omul modular*? Mai specific și mai concret: *omul modular* este naționalist, în sensul că aceleași condiții care i-au permis să apară au generat și epoca naționalismului. În sfîrșit, *omul modular*, ca ființă individualistă, este dependent genetic de eficiență. Or, comunitarismul asiatic a făcut relația dintre individualism și eficiența economică în cel mai bun caz aleatoare. Mai este nevoie atunci de *omul modular*? Va putea supraviețui, în condițiile post-moderne, societatea civilă pe care a construit-o?

În afara propriei profesii de credință, Gellner nu oferă răspunsuri și cu atît mai puțin rețete. Fostul *copil teribil* al filosofiei britanice, devenit *decanul teribil* al gîndirii sociale și politice contemporane, așa cum îl prezintă Bryan Wilson, își pune mai degrabă probleme. Într-un stil specific, Gellner orcheștrează colocvial marile teorii ale epocii, pe care uneori nici nu-și dă osteneala să le citeze, pentru a se mira, revolta, întreba cu sens despre ce se întîmplă pe lumea asta. Într-o perioadă de răspunsuri „de-a gata”, exercițiul unor întrebări „pe măsură” nu poate fi însă decît stimulator.

Vintilă Mihăilescu

Pentru Lena și Yura Senokosov

Mulțumiri

În perioada în care am lucrat la această carte, am primit sprijin financiar din partea Economic and Social Research Council și Nuffield Foundation. Aș vrea să-mi exprim recunoștința față de Sir Douglas Hayne (ex-președinte al ESRC) și domnișoarei Patricia Thomas, director adjunct al fundației, pentru încrederea acordată.

Am început lucrul la carte în perioada în care activam ca membru al Departamentului de Antropologie Socială, în cadrul Universității din Cambridge. Aici m-am bucurat de un sprijin deosebit din partea colegilor, însă datorez o recunoștință specială câtorva dintre ei : Mary McGinley, Margaret Story și Humphrey Hinton.

Lucrarea a fost desăvârșită, de asemenea, cu sprijinul colegilor de la European University, Praga, Centre for Study of Nationalism. Dintre aceștia, trebuie să îi menționez în special pe Robin Cassling, Vlasta Hirtová și Monica Pospíšilová. Redactorul cărții este admirabila Gaye Woolven, care a primit un ajutor considerabil de la Bela Cunha și Keith Taylor. Wendy Fitzpatrick a asigurat corectura lucrării. Dintre autoritățile CEU, față de care mă simt profund îndatorat pentru asigurarea unui cadru adecvat muncii mele, trebuie să-i menționez pe Jiří Musil, Anne Lonsdale, George Soros, Alf Stepan și Claire Wallace ; de asemenea, le mulțumesc lui John Hall și Ian Jarvie, pentru sprijinul acordat la redactarea lucrării. Responsabilitatea eventualelor inconsecvențe ale textului îmi aparține.

Ernest Gellner
Centre for the Study of Nationalism
Central European University
Praga

Iunie 1994

SE NAȘTE UN SLOGAN

În ultimele decenii, s-a născut, sau a renăscut, un nou ideal : societatea civilă. Înainte, o persoană interesată de noțiunea de „societate civilă” putea fi considerată un istoric al ideilor, preocupat probabil de Locke sau Hegel. Dar expresia în sine nu ascundea nici o rezonanță deosebită sau putere de evocare. Părea mai curînd vădit acoperită de praf. Iar acum, dintr-o dată, a fost scoasă la lumină și ștearsă de praf și a devenit un simbol strălucitor.

Nu există aproape nimic misterios în privința rațiunilor acestei situații. Condiția definită prin acest termen a devenit extrem de valorizată și atractivă politic. În zone vaste ale lumii lipsea semnificația. Pe parcurs această lacună a ajuns să fie puternic resimțită și să provoace resentimente amare : în cele din urmă s-a transformat într-un vid dureros. Absența a avut consecințe acute în societățile în care toate aspectele vieții fuseseră puternic centralizate, unde o ierarhie politică, economică și ideologică unică nu tolera nici un rival și aceeași viziune definea nu numai adevărul, ci și corectitudinea individuală. Drept urmare, restul societății trebuia să corespundă unei condiții atomizate încît nesupunerea devenea un semn al ereziei sau, în terminologia ideocrației moderne, definea un „dușman al poporului”.

Astfel de societăți au apărut datorită influenței și aplicării marxismului. Un mod de a rezuma adevărul intuitiv, fundamental al marxismului este următoarea afirmație : societatea civilă este o escrocherie. Ideea unei pluralități instituționale – opunîndu-se statului, dar și echilibrîndu-l, la rîndul său controlată și protejată de stat – nu reprezintă, din punctul de vedere marxist, decît un pretext pentru o dominație obscură și nocivă. Ea contribuie la consolidarea unei dominații prin doctrine de constrîngere, deghizate în forme benigne, neutre sau divin predestinate. Marxismul pretinde că demască ambii participanți la escrocherie – statul, care protejează societatea civilă, și societatea

civilă, care asigură o contrapondere statului. Amîndouă sînt condamnate ca excesive și înșelătoare.

Așadar, s-a afirmat, nu este nevoie de o astfel de formulă : o dată ce exploatarea a luat sfîrșit, va apărea o ordine socială ce nu va mai trebui consolidată prin constrîngere. Numai o divizare internă patologică a societății a creat necesitatea unui stat ; depășirea acelei condiții înlătură de la sine această necesitate. Statul nu va mai fi necesar și în felul acesta nu vor fi necesare nici instituțiile adiționale care să contrabalanseze autoritatea centrală de ordine.

Din acest punct de vedere, multitudinea ideilor asociate expresiei „societate civilă” reprezintă ceva deopotrivă inutil și fals. O ordine socială armonioasă, eliberată atît de exploatare, cît și de asuprire, se dovedește în cele din urmă posibilă. Formula construirii acesteia este cunoscută. Realizarea unei astfel de societăți este înscrisă în agenda istoriei și construirea ei va fi garantată atît de logica internă a evenimentelor, cît și de voința de fier a ordinii cvasi-religioase dedicate creării ei.

În cele din urmă, în încercarea lor de a pune în aplicare această viziune, adevărata experiență a societăților a subminat-o în același timp. Într-adevăr, prima încercare de liberalizare a societăților comuniste, după moartea lui Stalin și în timpul dezghețului hrușciovian, era marcată de o prezervare a credinței inițiale și de dorința de a o elibera de presupusele „deformări”. Exista sentimentul că ideea esențială rămînea validă în timp ce aplicarea ei eșuase. Dacă exista vreun slogan dominant care să exprime reformele acelei perioade în societățile marxiste, acesta era „alienarea”. Același termen asigura de asemenea și o concentrare a activității intelectuale a occidentalilor dornici să imprime marxismului o viață nouă și o imagine proaspătă, moralistă. Lucrările tînărului Marx, inclusiv acele părți de care mai tîrziu ajunsese el însuși să se simtă stînjenit și pe care nu le publicase, au fost reluate cu intenția de a oferi o formulare a marxismului mai curînd moralistă decît științifică, aptă să asigure un criteriu de evaluare și corijare a aplicării incorecte a marxismului (un pericol anterior neglijat). Inspirația și aspirațiile morale ale marxismului au fost evidențiate mai mult decît pretențiile sale savante. Încă mai exista credința că, din punct de vedere tehnic, comunismul poate fi eficient și că, din punct de vedere moral, poate fi demn de admirat dacă este purificat de deformările sale.

Pînă la cea de-a doua liberalizare, cea din timpul lui Gorbaciov, din aceste două iluzii nu a mai rămas nimic. A doua liberalizare fusese provocată și devenise indispensabilă în urma eșecului și inferiorității tehnice de necontestat. În ceea ce privește superioritatea morală, în mod destul de straniu, sărăcia sordidă dar, cel puțin, relativ blîndă a anilor în care Brejnev s-a aflat la conducere s-a dovedit a fi cu mult mai corozivă pentru imaginea credinței decît teroarea stalinismului, totală, atotpătrunzătoare și masiv distructivă. Teroarea, cel puțin, putea fi considerată ca o prevestire deopotrivă înfricoșătoare și dramatică a apariției unei noi ordini sociale, a unui om nou. Și chiar era deseori văzută într-o astfel de lumină. Era oarecum de așteptat ca apariția unei noi umanități să fie sfințită prin sînge. Pe de altă parte însă, mizeria nu prevestea nimic, cu excepția, poate, a unei mizerii și mai profunde. Este posibil să trăiești în sărăcie, mai ales dacă regimul responsabil de acest lucru este în același timp relativ tolerant cu cei care nu se opun în mod activ și nu amenință sistemul. Dar e dificil de crezut că sărăcia poate prevesti un nou început pentru omenire.

În aceste condiții, era nevoie de un nou ideal, o contra-viziune sau cel puțin un contrast de sloganuri, care a fost găsit, destul de inspirat, în noțiunea de „societate civilă”, în ideea pluralismului instituțional și ideologic, care împiedică instaurarea monopolului asupra puterii și adevărului și contrabalansează instituțiile centrale; deși necesare, ele ar putea crea, în lipsa pluralismului, un astfel de monopol. Experiența marxismului a dus, acolo unde acesta a fost practicat, la ceea ce s-ar putea numi cezaro-papism-monism, la fuziunea cvasi-totală a ierarhiilor politice, economice și ideologice. Statul, ierarhia bisericească și managerii economici făceau parte dintr-o aceeași *nomenclatură*. O unică ierarhie centralizată, cu o autoritate supremă recunoscută, a monopolizat toate deciziile importante. Autonomia segmentelor formale, ședințele și deciziile electorale nu erau mai mult decît un teatru și cunoscute ca atare. Această tendință căpăta un accent special într-o societate care fusese, în orice caz, chiar anterior marxismului, puternic cezaro-papistă. Suprapunerea marxismului cu teologia și tradițiile bizantine s-a dovedit dezastruoasă. Tehnologia modernă administrativă și de comunicare facilitase centralizarea economică, devenită realizabilă dar în același timp mai nocivă decît fusese în perioada cînd satele rusești

erau izolate din cauza noroiului prin care nu se putea trece primăvara și toamna, cînd natura însăși, dacă nu voința umană, a impus autocrația. Tehnologia modernă de care beneficia cezaro-papismul nu era strălucită în ceea ce privește performanța economică, dar atribuia autoritarismului un inedit statut totalitar.

Pînă în anii '80, dacă nu și mai devreme, consecințele unui astfel de sistem au devenit evidente. Din punct de vedere economic, sistemul era dezastruos și determinase înfrîngerea simultană a Uniunii Sovietice atît în competiția consumeristă, cît și în cea de înarmare. Nu era de bun augur pentru o țară să aibă o țărănime și o clasă muncitoare ceaianoviste – preferînd siguranța productivității sporite, așa cum arătase economistul rus Ceaianov –, dar unificarea tuturor ierarhiilor a impus și o birocrație ceaianovistă, o birocrație angajată în jocul politic, dar de pe poziții sigure, și nu o birocrație a cărei responsabilitate era mai curînd eficiența. Membrii săi erau, inevitabil, cu mult mai preocupați de poziția lor în sistem decît de eficiența tehnică, care nu le-ar fi adus avantaje, ci dimpotrivă. Au învățat mai curînd să înșele sistemul decît cum să mărească productivitatea. Excesul de zel manifestat pentru producție ar fi putut crea divergențe, iar o persoană vinovată de exces putea fi etichetată drept sabotor.

În același timp, sistemul a dus la formarea unei societăți atomizate și individualizate, în care era foarte puțin posibil sau literalmente imposibil să înființezi chiar și un club filatelic fără supraveghere politică. Departe de a crea un om social nou, eliberat de aviditate egocentristă, de fetișismul bunurilor de consum și competitivitate, care fuseseră obiectivele marxismului, sistemul a creat individualiști-fără-posibilități, izolați, amoralii, cinici, abili în jocuri de cuvinte și oportuniști, dar niciodată capabili de o inițiativă reală. În aceste împrejurări, exact ceea ce marxismul declarase a fi o înșelătorie era văzut dintr-o dată ca fiind lucrul cel mai de dorit. Termenul prăfuit, extras din teoria politică învechită, aparținînd unor lungi dezbateri complicate și pe bună dreptate uitate, a reapărut, înzestrat brusc cu o nouă și profundă capacitate de a trezi entuziasmul și de a încuraja acțiunea.

Despre ce este vorba ?

Definiția cea mai simplă, directă și intuitiv evidentă, dar și cu cea mai mare valoare, este că societatea civilă reprezintă acel ansamblu

de instituții non-guvernamentale diverse, suficient de puternic pentru a contrabalansa statul și care, fără a-l împiedica să-și îndeplinească rolul de menținere a păcii și de a judeca imparțial cu privire la interesele majore, este totuși capabil să-l împiedice să domine și să atomizeze restul societății.

O astfel de definiție exprimă ideea conținută în expresie și evidențiază totodată motivul popularității recent înregistrate a sloganului. Totuși, definiția suferă de o gravă carență. Este bună pînă unde merge, dar nu merge suficient de departe. Problema este simplă: o astfel de definiție ar include în noțiunea de „societate civilă” multe forme de ordine socială care nu ne-ar satisface.

Problema este următoarea: din punct de vedere istoric, nu întotdeauna omenirea a suferit sub un regim despotic centralizat. A suferit de multe ori din această cauză, poate mai mult decît era necesar, dar nu pretutindeni și nu întotdeauna. Deseori nu a cunoscut această asuprire.

A impune un regim despotic nu este întotdeauna un lucru ușor. De cele mai multe ori, formele de guvernare pre-moderne nu dispun de ceea ce este necesar pentru pulverizarea și apoi dominarea societăților pe care le controlează. Ele sînt interesate să obțină beneficii și supunere garantată, dar adesea cea mai bună metodă în acest sens este să permiți comunităților locale să se autoadministreze, obligîndu-le să furnizeze produse sau forță de muncă sub amenințarea pedepsei. În situații favorabile precum cele care generează un pastoralism migrator sau cele predominante în regiunile muntoase greu accesibile, comunitățile locale pot deveni total independente și se pot opune efectiv cererilor de impozite sau corvoadei. Totuși, în majoritatea regiunilor din lumea agrară, puterea este concentrată într-un singur nucleu dominant și, conform criteriilor noastre, despotic.

Logica eliminării succesive a candidaților rivali angajați în cursa pentru putere, pînă la ultimul, funcționează și în anumite condiții cvasi-generalizate, cum ar fi văile rîurilor. Acolo unde cei învinși nu pot evada (pentru că supraviețuirea lor depinde, de exemplu, de existența ogoarelor ce nu pot fi deplasate) dar pot fi dezarmați, se ajunge la o concentrare a puterii pronunțată și la exploatare. Dar aceste condiții nu pot fi generalizate. În lumea agrară tradițională, deși formele de guvernare sînt în cele mai multe cazuri monarhice, adeseori pot

exista subcomunități cu o bună organizare internă, autoadministrare și parțial sau total autonome.

Totuși acestea își mențin unitatea, disciplina internă și solidaritatea cu ajutorul ritualului intens practicat, la care se recurge pentru a evidenția și a accentua rolurile și îndatoririle sociale. În general, rolurile sociale sînt concepute și definite în termeni înrudiți și ele pot fi într-adevăr substituite în funcție de pozițiile înrudite ale deținătorilor. Rezultă că politicul, economicul, ritualul și orice alt fel de obligație se condiționează reciproc într-un limbaj unic. Acest lucru le întărește pe toate : de exemplu, îndatoririle personale nu pot fi ignorate fără a pune în pericol alte relații. Prețul unei astfel de consolidări este, desigur, rigidizarea tuturor domeniilor vieții, iar inovația, tehnică sau de orice alt ordin, devine mult mai dificilă. Transparența socială și autoritatea relațiilor sînt întărite printr-un exces de aluzii rituale : ca într-o organizare militară, disciplina este impusă prin cultivarea unor reguli minore, care determină posibilele abateri ulterioare, dar a căror evitare devine o îngrozitoare și invariabilă povară pentru fiecare individ, copleșit astfel de ordinea socială ca întreg. Există atît de multe modalități de a face un pas greșit, încît individul se află permanent într-o situație riscantă și rareori este nevinovat din punct de vedere social. Așa stînd lucrurile, el are nevoie să cultive un sîmbure de bunăvoință la tovarășii și superiorii săi, pentru a compensa abaterile pe care nu poate să nu le săvîrșească, aceasta făcîndu-l veșnic vulnerabil. Rolul său este stabil și orchestrat din punct de vedere al ritualului. Acest rol este atît unul interior, cît și unul exterior : o dată interiorizat, un exces de repere interioare invadează viața exterioară a comunității. Individul dobîndește o identitate pe cît de sigură, pe atît de inevitabilă. El știe prea bine cine este și ce se așteaptă de la el : speranțele sale de a-și redefini propria identitate sînt neînsemnate.

Cîteodată omul de rînd poate să scape de tirania monarhilor, dar numai cu prețul căderii sub tirania seminției sale și a ritualului. Definite prin rudenie și ritual, sistemele sever solicitante și atotpătrunzătoare ale „cetății antice”¹, în viziunea lui Fustel de Coulanges, pot să împiedice, cel puțin pentru un timp, centralizarea despotică, dar numai cu prețul unei culturi extrem de solicitante, una pe care omul modern ar considera-o inadmisibil de sufocantă. În general, legea sociologică

universală a societății agrare postulează că individul trebuie să se supună fie monarhilor, fie neamului, deși cel mai adesea el este, desigur, supusul amîndurora. În general monarhii domină societățile prin intermediul instituțiilor și comunităților locale, astfel că tiranul se menține în centrul sistemului cu sprijinul instituțiilor locale și reciproc.

Deci, dacă trebuie să definim efectiv noțiunea de „societate civilă”, este necesar ca să stabilim mai întâi distincția față de o altă noțiune ce ar putea fi în sine atractivă sau repulsivă, sau ambele, dar care este radical deosebită de ea: comunitatea segmentară, care evită tirania centrală prin transformarea fără echivoc a individului în element al subunității sociale. Romanticii au un sentiment de nostalgie față de acest lucru, iar individualiștii moderni probabil îl detestă, dar ceea ce ne interesează pe noi aici este că, oricare ar fi atitudinea noastră în această privință, ceea ce am prezentat mai sus diferă foarte mult de noțiunea de „societate civilă”, chiar dacă satisface acea definiție inițială, oricît de plauzibilă. Ar putea fi într-adevăr vorba de o societate pluralistă care se opune centralizării, dar aceasta nu acordă membrilor săi genul de libertate pe care *noi* o pretindem și o așteptăm de la o „societate civilă”.

Fustel de Coulanges, în *La cité antique*, a făcut mai mult decît oricine altcineva pentru a clarifica această distincție. Țelul său era să-i elibereze de prejudecăți pe compatrioții francezi, înclinați un timp să evoce presupusele libertăți ale anticilor ca precedent al libertăților pe care ei erau dornici să le dobîndească sau să le consolideze în propria lor societate. Dar aceasta era o percepție total greșită, declara Fustel:

„L'idée que l'on s'est faite de la Grèce et de Rome a souvent troublé nos générations. Pour avoir mal observé, les institutions de la cité ancienne, on a imaginé de les faire revivre chez nous. On s'est fait illusion sur la liberté chez les anciens et pour cela seul la liberté chez les modernes a été mise en péril”².

Fustel dorea să-și vindece compatrioții de iluziile lor și, prin aceasta, să evite pericolele inerente. Din acest punct de vedere, Fustel fusese anticipat de Benjamin Constant³ care, însă, nu a făcut altceva decît să sublinieze absența libertății individuale la antici (chiar și atunci cînd aceștia se bucurau de libertate, în sensul că orașul lor nu se afla sub dominație străină sau sub dominația unui tiran). El nu a

văzut sau, în orice caz, nu a scos în evidență rolul subgrupurilor sociale și al ritualului în supunerea individului. Astfel că el nu poate fi considerat predecesorul tradiției sociologice și antropologice durkheimiene și, prin urmare, nici al înțelegerii unui tip de societate care, deși pluralistă, nu are cu totul alte caracteristici decît societatea civilă.

Comunitățile segmentare constituie o importantă formă socială, dar una care diferă semnificativ atît față de tiraniile centralizate, cît și față de societatea noastră civilă. Nici Constant nu poate fi considerat cu certitudine un scriitor care anticipează deosebirea între libertatea „pozitivă” și cea „negativă”. Reproșul adus cetății antice nu se referă atît de mult la faptul că aceasta preferă libertatea pozitivă (împlinirea) celei negative (absența constrîngerilor externe), ci la faptul că defectele sale esențiale exclud posibilitatea conturării acestui contrast. Individul este obligat să-și asume o identitate destinată, care poate fi sau nu întregită ulterior, în timp ce o viziune modernă asupra libertății include necesitatea ca identitățile să fie mai curînd alese decît atribuite.

E posibil ca acest pericol însemnat de a confunda libertatea modernă cu cea antică să nu amenințe vremurile noastre: retorica celor convertiți de curînd la ideea societății civile fie că include o evocare vagă a libertăților antice ale grecilor și romanilor, fie că nu le evocă deloc. Pericle nu a fost evocat, iar Plutarh nu a fost nici el citat de docheri sau mineri, în grevele din Gdansk sau Doneț. Cu toate acestea, o bună înțelegere a ceea ce realmente reprezintă *acum* idealul unei societăți civile trebuie să o deosebească de orice posibilă identificare cu o societate pluralistă, în care instituții bine stabilite contrabalansează statul. Aceasta într-un sens prea larg. Pericolul unei astfel de greșeli apare în limbajul uzual atunci cînd se adoptă definiția intuitiv plauzibilă a „societății civile” care deja implică de la sine un context modern și exclude astfel implicit pluralismul antic. Dar, în afară de cazul în care societățile segmentare sînt excluse în mod evident, definiția societății civile la care s-a recurs la început le include și le identifică incorect cu ceea ce vrem noi acum. O astfel de ecuație nu este numai teoretic greșită, ci are și consecințe practice nefaste. Acestea sînt importante, chiar dacă nu coincid cu cele ale contemporanilor și predecesorilor francezi ai lui Fustel.

Fustel dă dovadă de o elocvență extremă atunci când descrie gradul de libertate individuală adevărată, în sensul modern, existentă în cetatea antică :

„La cité avait été fondée sur une religion et constituée comme une Eglise. De là sa force ; de là aussi son omnipotence et l’empire absolu qu’elle exerçait sur ses membres. Dans une société établie sur de tels principes, la liberté individuelle ne pouvait pas exister. Le citoyen était soumis en toute chose et sans aucune reserve à la cité... La vie privée n’échappait pas à cette omnipotence de l’État... Il exerçait sa tyrannie jusque dans les plus petites choses...”⁴.

Fustel dorea să demonstreze modul în care acest tip de societate pluralistă, necentralizată, dar despotică pe plan social în ciuda pluralismului său politic, nu ar fi niciodată capabilă să răspundă la intensa năzuință modernă către o societate civilă. Ea a și fost înlocuită în cele din urmă cu o nouă orînduire, una în care separarea creștină a religiei de organizarea politică a făcut posibilă libertatea individuală. Din acest punct de vedere, Fustel nu a fost doar predecesorul celor precum Louis Dumont⁵, care încearcă să delimiteze originile religioase ale individualismului occidental, ci și al celor care încearcă să înțeleagă tipul de societate bazată pe principiile pe care acesta le revelase și care, la timpul potrivit, avea să fie numită „segmentară”. Relatarea lui Fustel consemna dispariția și substituirea unui număr de astfel de societăți, cele ale Antichității clasice. De fapt, ele nu dispăruseră cu desăvîrșire, nici măcar din zona mediteraneană. Ele constituie tipuri de societăți viabile, ceea ce reprezintă o parte din motivul pentru care merită atenție.

Astfel, Fustel și ideile sale au devenit sursă de inspirație pentru numeroșii cercetători, antropologi sociali, dornici să înțeleagă societățile care au continuat să ființeze pentru multă vreme, reiterînd modelul considerat de Fustel realizabil numai în spațiul Antichității mediteraneene. La rîndul său, Émile Masqueray a redescoperit orașul antic, sub camuflaj musulman, pe dealurile berbere din Algeria⁶. Dintr-un motiv ce ar putea fi cercetat, parizianul Fustel și provincialul obscur Masqueray s-au ignorat reciproc cu răceală, deși ei trebuie să se fi cunoscut, iar drumurile lor s-au intersectat cu siguranță : schema lui

Masqueray ilustrînd evoluția comunităților berbere din Algeria reflecta succesiunea triadică în Mediterana antică a lui Fustel. Să fi fost oare o tactică generală sau una academică aceea care explică evitarea reciprocă a celor doi? Mai recent, un savant american l-a folosit pe Fustel mai curînd direct decît prin medierea lui Durkheim, cum se obișnuiește, pentru studierea unei populații asiatice îndelung urbanizate și neobișnuite – nepalezii newari. După ce a rezumat prezentarea segmentară a societății elaborată de Fustel și modul în care fiecare nivel de segmente era susținut de divinitățile și ritualurile proprii, Robert Levy comentează astfel :

„Portretul lui Fustel conținea mitul profund resimțit al paradisului terestru, alcătuit din unități coerente bazate pe familie, anterioare prefacerii într-o organizare statală mai mare, impersonală și dominată de conflicte”⁷.

Poate că materialele lui Fustel au fost într-adevăr folosite pentru a facilita cultivarea unui astfel de mit, deși după cum am văzut, Fustel însuși era mai curînd preocupat să contrazică un mit mai vechi, acela al cetății antice ca precursorare sau model al Revoluției franceze și al idealurilor ei.

Dar situația reală prezintă cel puțin trei opțiuni (mai târziu va fi probabil necesar să adăugăm și altele) : există comunitățile segmentare, dominate de etnie și de ritual, eliberate poate de tirania din centrul sistemului, dar care niciodată nu sînt cu adevărat libere într-un sens care să ne mulțumească ; există centralizarea care abolește toate instituțiile sociale subsidiare sau subcomunitățile, fie că sînt înăbușite prin ritual sau nu ; și, în final, există a treia alternativă, pe care căutăm să o definim și să o concepem. Ea exclude atît un comunitarism înăbușitor, cît și autoritarismul centralizat. *Acest* tip de societate civilă este cel care ne interesează.

O definiție adecvată a acesteia trebuie să includă următoarele considerații : societatea civilă ascunde cel puțin două contraste și, prin urmare, esența ei nu poate fi înțeleasă cu ajutorul unei simple opoziții bipolare între pluralism și monocentrism. Trebuie să încercăm să înțelegem ceea ce, dintr-o dată, am descoperit că posedăm și prețuim. Mulți

dintre noi, cei din Occident, am considerat-o (și unii încă o mai consideră) ca pe un lucru de la sine înțeles, o condiție umană normală, în timp ce esticii au învățat să o prețuiască cu mai multă ardoare, fiind complet privați de ea și descoperind caracterul absolut fals al credinței care o declarase excesivă și frauduloasă. Dar trebuie să știm exact ce prețuim. Or, acest lucru este posibil doar prezentându-i diferitele sale contraste istorice⁸.

CEI DOI VECINI

Societatea atlantică este înzestrată cu o societate civilă și în general, în orice caz după 1945, s-a bucurat de ea fără să mediteze prea mult sau câtuși de puțin asupra ei. O mare parte din teoria socială contemporană o acceptă ca atare, într-un mod aproape comic : începe pur și simplu cu ipoteza unui individ secular și lipsit de constrângeri sociale sau teologice, alegîndu-și liber țelurile și ajungînd la un acord cu concetățenii în ceea ce privește ordinea socială. În acest mod, se presupune că societatea civilă este pur și simplu un fel de atribut inerent condiției umane ! Acesta constituie corolarul unei viziuni inedite asupra omului. Este o universalizare naivă a unui tip de om mai curînd norocos – locuitorul societății civile. În realitate, el este radical deosebit de membrii altor tipuri de societăți. El nu este *om-ca-atare*.

Numai redescoperirea acestui ideal în Europa de Est, în decursul ultimelor două decenii, a reamintit locuitorilor din statele liberale de pe ambele țărmuri nord-atlantice ceea ce posedă și ce ar trebui să prețuiască. Est-europenii ne reamintesc mai mult ca oricine de acest lucru, a cărui lipsă o resimt dureros și pentru care au găsit un nume. Dar, o dată conștienți de acest lucru, ar trebui să observăm că această civilizație liberală a avut la granițele ei estice și sud-estice doi vecini destul de diferiți.

Fiecare dintre ei a reprezentat la un moment dat, pe rînd sau simultan, o sursă de probleme grave. În 1956, Occidentul a permis ca îngrijorarea sa cu privire la pericolul real sau imaginar al lui Nasser să pună pe un loc secundar problema reprimării libertății maghiare (chiar dacă se admite că nu e foarte clar ce ar fi putut face Occidentul atunci, dacă prioritățile ar fi fost altele). Prin contrast, în 1990, ameliorarea pronunțată a relațiilor cu vecinii nord-estici a dat posibilitatea Occidentului să fie incomparabil mai eficient în Orientul Mijlociu decît fusese în 1956.

Saddam, spre deosebire de Nasser, nu a fost capabil să profite de pe urma unei confruntări europene sincronizate cu propriul său atac.

În forma sa cunoscută spre sfârșitul anilor '80, pînă la dezintegrarea ce a urmat, lumea marxistă era marcată de o pierdere cvasi-totală a credinței în propria doctrină centrală de altădată, și de asemenea, de o puternică și atotpătrunzătoare aspirație către societatea civilă. De fapt, în această regiune, sloganul și idealul au renăscut și au fost înzestrate cu o nouă și vibrantă semnificație. Prin contrast, lumea musulmană este marcată de o surprinzătoare revenire la credința oficială și de o foarte palidă (în cel mai bun caz) năzuință spre o societate civilă. Absența ei nu este resimțită drept scandaloasă și trezește un interes local relativ redus. Dimpotrivă, politicile ferm clientelare și cele de tip „cîștigătorul-ia-tot” sînt luate ca atare și acceptate în mare măsură ca inerente naturii lucrurilor.

În ambele cazuri, societatea civilă lipsește cu desăvîrșire. În primul caz însă, există o puternică dorință, contracarată exclusiv sau mai presus de orice de incapacitatea societății, cel puțin pînă acum, de a întruni condițiile economice preliminare corespunzătoare, în timp ce în celălalt caz însăși dorința lipsește în mare măsură, chiar dacă nu în totalitate.

Un lucru poate fi înțeles cel mai bine prin contrastele sale : în cazul nostru avem cel puțin două contraste, destul de distincte între ele, specifice entității care ne preocupă. Poate că ar trebui să cercetăm fiecare dintre aceste contradicții și să combinăm ceea ce putem învăța de la fiecare dintre ele.

ISLAMUL

Islamul este unic printre marile civilizații sau religii ale lumii. Cu patru secole în urmă, la sfârșitul Evului mediu, Lumea Veche cuprindea patru civilizații culturale superioare, fiecare cu propria-i religie sau grupare de religii. Ca urmare a istoriei dramatice a perioadei ulterioare, trei dintre acestea sînt negreșit secularizate, chiar dacă nu complet sau uniform. Teza sociologică larg susținută, care afirmă că în societățile industriale sau în curs de industrializare religia pierde mult din autoritatea ei inițială asupra omului și societății, este, în linii mari, corectă. Atît amploarea, cît și natura secularizării variază destul de mult, iar aceasta este în mod sigur departe de a fi completă – și există importante curențe ce i se opun ocazional. Cu toate acestea, ar fi dificil să contestăm tendința generală spre secularizare.

Există însă o singură excepție demnă de interes : lumea islamului. Autoritatea islamului asupra populației din teritoriile în care islamismul reprezintă principala religie nu s-a diminuat în decursul ultimei sute de ani. Din anumite puncte de vedere, ea a fost consolidată considerabil. Mai mult, autoritatea sa nu își limitează exercițiul numai la anumite clase sociale ; nu se poate spune că credința și-a menținut vitalitatea numai în rîndul claselor inferioare, țărani sau femei. Autoritatea este la fel de puternică în rîndul claselor conducătoare urbane, al elitelor culturale, ca și la nivelul segmentelor mai puțin privilegiate ale populației. Este la fel de vizibilă atît în regimurile tradiționaliste, cît și în cele devotate radicalismului social.

În general, Occidentul a observat acest fenomen doar începînd cu revoluția iraniană, care a fost cea mai dramatică, chiar dacă nu și cea mai reprezentativă manifestare a islamului. Există astăzi tendința de a caracteriza acest fenomen drept „fundamentalism”, deși termenul poate duce în eroare. În Occident, „fundamentaștii” sînt cei care apără o interpretare veche și, înainte de toate, literală a doctrinei, în ciuda

încercărilor de reinterpretare metaforică, simbolică, socială, funcțională sau de orice alt tip a acesteia. Asemenea reinterpretări au ca scop transformarea religiei în una ce poate fi mai ușor acceptată și asimilată de spiritul modern. Fără îndoială că fundamentalismul ce domină lumea musulmană ar condamna aceste atitudini conciliante, dar nu pe această direcție își face el simțită prezența cel mai activ. Zona de controversă în care se face cel mai tare resimțit este o veche diviziune internă, în interiorul islamului, prezentă de mult timp, chiar dacă nu întotdeauna oficial recunoscută, între ceea ce s-ar putea numi culturile superioare și cele populare din islam. Într-adevăr, fundamentalismul se opune atît infidelilor, cît și reinterpretării expurgatoare, dar în aceeași măsură el este preocupat și de contracararea denaturărilor tradiției islamului, a superstițiilor ilegite și a adaosurilor rituale.

Tocmai din punctul de vedere al acestei vechi polarități dintre islamul popular și cel superior, vitalitatea prezervată a credinței este nu doar bine descrisă, dar și bine explicată. Totul începe de la rolul islamului superior și al celui popular în societatea tradițională musulmană, adică în lumea musulmană așa cum era înainte de impactul brutal cu Occidentul, care s-a făcut simțit în diferite perioade de timp, în diferite regiuni, între secolul XVIII și secolul XX.

Oficial, islamul nu are cler. El nu separă Biserica de societate, nu mai mult decît separă formal Biserica de stat. El nu posedă, așa cum se afirmă despre alte civilizații, un nucleu exemplar, ce expune omului Idealul, fie într-o instanță politică, fie într-una religioasă. Dacă cineva posedă în realitate un astfel de rol în interiorul islamului, aceștia sînt învățații, juriștii teologi – *ulamâ*. Dar ei nu constituie o castă sau o categorie sacramental segregată: ei pot doar să-și afirme erudiția, apropierea de idealul social/legal, consemnat scriptural, și de aici abilitatea și voința de a-l practica și aplica, și nimic mai mult. În ceea ce privește autoritatea politică, ea răspunde mai curînd de impunerea legii divine, decît de exemplificarea ei în mod specific sau paradigmatic, cu atît mai puțin de crearea ei. Ea trebuie să *i se supună*, ca toți ceilalți, dar nu constituie în mod inerent nici sursa, nici standardul ei.

Acest lucru, desigur, dobîndește mare importanță într-o religie scripturală, într-o credință care susține că mesajul divin este realmente accesibil omenirii în scris. Este de asemenea important într-o religie

care susține că adevărul divin nu este numai o problemă de doctrină asupra naturii lumești, ci, în același timp, și poate chiar înainte de toate, o problemă de lege formulată în cele mai mici detalii, care să guverneze viața și societatea. Așa cum sublinia orientalistul Michael Cook, islamul conjugă teocentrismul creștinismului cu legalismul iudaismului. Rezultatul este un proiect legal de ordine socială, care primează în fața simplei puteri și autorități politice. Această Lege transcendentă, când nu este practic conținută în Mesajul original, limitat și restrâns în mod sever, poate fi găsită atît în elaborările erudiților pe marginea acestui text, cît și în tradițiile presupuse a-și avea originea în Profet, în preceptele și exemplul lăsate de El și de Însoțitorii săi. În principiu, aceștia reprezintă Modelul normativ, model aflat în legătură cu un mesaj și cu inferențele sale, și nu cu autoritatea politică. Disponibilitatea acestei importante informații scrise, într-adevăr cruciale, influențează inevitabil poziția în ierarhia socială a oamenilor care pot citi, cei învățați, oamenii de cultură. Anterior formulării idealurilor moderne ale separării puterilor și înaintea consolidării Constituției, islamul poseda de fapt o versiune religioasă a celor două: legislația era separată de executiv, deoarece fusese adjudecată aprioric de divinitate, iar religia însăși prima în fața oricărei Legi Constituționale a societății.

Savanții, adeseori de proveniență urbană, descinzînd din burghezia comercială a orașelor, proiectează o viziune corespondentă a credinței – scripturală, puritană, literală, sobră, egalitaristă, orientată spre reguli și anti-extatică. Poate că un asemenea stil religios corespunde celor înclinați spre studiu, valorilor și stilului de viață ale clasei urbane comerciale din care aceștia provin.

Oricum ar fi, un astfel de stil religios *nu* corespunde în mare măsură, sau absolut deloc, înclinațiilor naturale sau nevoilor celorlalte segmente reprezentative ale populației. Spre exemplu, nu reflectă exigențele și realitatea populației rurale, din care o mare parte se autoadministra, pînă nu de mult, prin medierea propriilor sisteme familiale locale sau a propriilor unități tribale. Astfel de populații rurale sînt în general analfabete și nu dispun de înclinația sau abilitatea care să le determine să-și dedice timpul liber învățaturii teologice sau jurisprudențiale. Pe de altă parte, totuși, această categorie are nevoie de inițiați, care să mențină și să officieze ritualuri periodice, să fortifice și să definească acele grupuri

locale ce alcătuiesc cadrul social și mențin stabilitatea și siguranța. Pe scurt, au nevoie de o religie durkheimiană, care să adauge un reper social coordonatelor de timp și spațiu. Dacă nu există preoți care să asigure asemenea repere, ei trebuie inventați. Și ei au fost inventați.

Cea mai caracteristică instituție a islamului rural era cultul sfinților, deosebit însă de cel existent pe țărmul mediteranean catolic, de exemplu, prin aceea că sfinții erau în general personaje *în viață*, oficiind personal servicii religioase, aici și acum, și nu venerați pentru sfințenia lor din trecut și folosiți ca mediatori într-o altă lume. În catolicism, preoții în viață sînt cei care vor deveni sfinții defuncți. În islamul popular, sfinții sînt (sau erau) vii și nevătămați. Aici preoții erau sfinți. Sfinții în viață deveneau sfinții defuncți, într-o armonie desăvîrșită a vieții, a morții și a nenăscutului. Ei mediau această lume. Prin succesiunea lor, sfinții au legat trecutul cu prezentul, această lume cu cealaltă, legătura de sînge cu credința.

Populațiile rustice tribale sau semi-tribale nu erau singurele consacrate venerării sfinților în viață, a descendențelor sfinte și a asociațiilor sfinte (care apar în literatură ca ordine religioase, fraternități sau frății). Clasele inferioare orășenești au fost și ele tentate să considere religia și practicile ei ca mijloc de evadare din condiția lor mizeră, ca evaziune temporară mediată de extazul indus de tehnica mistică, de droguri, dans, muzică, îmblînzirea șerpilor, de venerarea unor personalități charismatice și de alte resorturi, și sub călăuzirea sfîntă. Dacă burghezia prosperă se îndrepta spre scripturalism pentru *confirmarea* stilului ei confortabil de viață, clasele inferioare se îndreptau spre o religie extatică în vederea unei *evadări* din propria lor condiție mizeră. Cele două teorii bine cunoscute ale religiei ar prezenta-o ca *opiu* sau ca *privilegiu* : cele două aspecte nu sînt întru totul compatibile. Cei cu rang înalt beneficiază de un privilegiu, iar cei săraci au nevoie de un drog. Mijloacele audio-vizuale auxiliare credinței erau esențiale atît pentru consolarea psihică, cît și pentru exteriorizarea ordinii sociale.

Erudiția și pietatea sobră pot facilita confirmarea burgheziei înstărite, care se bucură de propriul statut privilegiat, dar nu îi va consola pe cei mai puțin norocoși, care se îndreaptă spre mediatori și spre aducătorii de extaz ce oferă o consolare concretă și o evadare plină de tentații. Deci varianta cultural-populară a credinței convine nu numai

populațiilor rurale izolate în unitățile lor familiale și reclamînd deservirea și exteriorizarea rituală a acestor unități, ci și populației urbane sărace, care își revendică ritualul și emoția mai mult ca o consolare personală decît ca liant social.

Cele două variante ale credinței nu au fost dintotdeauna clar și public definite, nu au fost delimitate cu precizie și nu s-au confruntat reciproc într-o opoziție fără concesi. Cine ar afirma contrariul, ar comite o gravă eroare de reprezentare. A fost o separare treptată, tranzițiile au fost graduale, iar limitele ambigue și neclare. Această confuzie de contraste a fost în sine extrem de folositoare. Populația rurală recunoștea autoritatea idealului suprem, chiar dacă nici nu puteau și nici nu doreau să-l practice. Adeseori atribuiau toate faptele de înțelepciune Sfîntului Întemeietor al descendenței sacre locale, chiar dacă reprezentantul actual al acesteia își pierduse toate pretențiile la o astfel de erudiție. Astfel, recunoșteau autoritatea unui ideal pe care, de fapt, nici nu încercau să-l aplice. În mod similar, la centru, înțeleptul de la oraș trebuia să fie tot un membru al unui cult al sfinților. Aceasta era concesi. Idealului pur în fața slăbiciunii dominatoare a voinței sociale.

Cele două sisteme se completeau reciproc, în ceea ce a fost mult timp o simbioză perfectă. Dar nu întotdeauna. Exista o tensiune latentă, care ieșea la suprafață din cînd în cînd sub forma unei mișcări puritane de redeșteptare, năzuind să transforme Inferiorul în imaginea Superiorului, să împlinească în mod real un ideal la care nu s-a renunțat niciodată – dar care, în același timp, nici nu era practicat corespunzător. Uneori aceste mișcări triumfau, chiar dacă niciodată înainte de perioadele moderne ele nu au atins un succes permanent: voința religioasă poate fi puternică, dar corpul social este slab. Exigențele vieții rurale și nevoile psihice ale sărăcimii urbane impun, mai devreme sau mai tîrziu, reluarea vechilor practici, recursul la magie, ritualul și medierea personală. În context tradițional, islamul ar putea fi descris ca o reformare permanentă, recurentă, dar etern răsturnată: la sfîrșitul fiecărui ciclu, impulsul puritan regenerativ ar ceda în favoarea cerințelor sociale contrare.

Așadar, în trecut, reforma a fost constant ciclică. După cum observa Friedrich Engels, reluîndu-l pe Ibn Khaldun, reforma socială, folosind

un idiom religios, nu reușea decît să închidă mereu cercul, pentru a reveni de fiecare dată la același punct de plecare social. Reafirmînd eurocentrismul atotpătrunzător al întemeietorilor marxismului, Engels nota că, în timp ce la europeni camuflajul religios al conflictului social conduce, în final, la o schimbare reală, la orientali, cu precădere la arabi, el are ca rezultat exclusiv mutații ciclice, în urma cărora structura rămîne intactă¹.

Dar, în contextul modernității, regulile jocului se modifică. Statul colonial și post-colonial era în posesia unei tehnologii militare, de transport și de comunicații, care, pe termen lung, a subminat și a distrus autonomia acelor unități rurale independente din punct de vedere administrativ ce înfruntaseră anterior cu succes statul central. Societatea era acum centralizată politic și guvernată efectiv de la centru, impunînd astfel un sistem economic unitar. S-a produs o atomizare generală a societății, determinată de explozia demografică, de urbanizare, de dominația urbană și de o mobilitate mai accentuată.

În aceste condiții, sfinți mediatorii de altădată și-au pierdut o mare parte (deși nu toate) din rolurile anterioare : ei nu mai erau necesari ca mediatorii între grupurile sociale, pentru că înseși grupurile fuseseră erodate. Ei își puteau menține doar rolul lor terapeutic, dată fiind lamentabila lipsă de eficiență a serviciilor medicale moderne. Populația urbanizată sau cel puțin detribalizată și deruralizată aspira să trăiască la nivelul idealurilor urbane, fiind nerăbdătoare să-și valideze ascensiunea de la statutul de primitivitate și ignoranță provincială la cel al rafinamentului și decenței urbane, prin practicarea unui stil de credință bazat mai mult pe respectarea regulilor decît pe invocarea sfinților. Cum să-ți demonstrezi mai bine ascensiunea, dacă nu prin renegarea acelor sfinți mediatorii, care oricum fuseseră întotdeauna în teorie eterodocși și nu mai serveau acum nici unui scop folositor ? Cînd reprezentanții ordinii publice previn perpetuarea disputelor sau manifestările devotamentului de clan pentru apărarea pămîntului ce-i aparține, ce nevoie mai este de un sfînt care să medieze între clanuri ? A nu recurge la mediere fusese în trecut un comandament mult prea dificil : acum împrejurările îl simplificau și îl înzestrau cu o atracție specială, realmente obligatoriu și ușor de realizat deopotrivă, astfel încît individul se putea bucura de nou descoperita ortodoxie. Recursul la serviciile

mediatorilor nemaifiind eficient și nici îngăduit, prohibiția cu privire la mediatori putea fi luată în seamă. O dată dispărută tentația, respectarea regulilor supreme a devenit accesibilă și atrăgătoare. Puritanismul și fundamentalismul au devenit simboluri ale rafinamentului urban.

Acesta constituie mecanismul de bază al acelui transfer masiv de credință, de la cultul sfinților către o variantă scripturalistă, „fundamentalistă” a islamului, esența istoriei culturale a islamului din ultima sută de ani. Ceea ce altădată fusese realizarea sau privilegiul unei minorități, o formă a credinței practicate de o elită culturală, ajunsese acum să definească societatea ca întreg.

Esența naționalismului occidental este aceea că o cultură superioară – afirmată de știința de carte – devine acea cultură a întregii societăți, definitorie pentru membrii acesteia ; același lucru s-a întâmplat în islam, dar autoexprimat mai curînd prin fundamentalism decît prin naționalism, deși, uneori cele două se completează reciproc. Pentru mase, forma superioară a islamului a ratificat trecerea lor la statutul urban, deosebindu-le de străinul pe care l-au întîlnit în conflictul colonial – noua națiune colonială fiind de cele mai multe ori alcătuită din suma musulmanilor dintr-un teritoriu arbitrar definit, ce nu avuseseră anterior o identitate colectivă – și le-a asigurat totodată un fel de privilegiu, o protecție din punct de vedere moral împotriva propriei lor conduceri tehnocratice, de curînd apărută și deseori suspectă din punct de vedere moral. Aceasta este de fapt o funcție pe care credința a îndeplinit-o în islam vreme îndelungată. Dacă cei conduși își judecau conducătorii, o făceau mai curînd prin prisma normelor religioase ale legii sacre, decît folosindu-se de principiile seculare ale unei societăți civile. Deși severi și riguroși în ceea ce privește aplicarea prescripțiilor sacre, ei nu sînt excesiv de afectați de organizarea internă a autorității politice și nici de structura ei clientelară, de metodele neprotocolare și de subiectivitatea ei. Nimic altceva nu se așteaptă de la politică. Autoritatea este răspunzătoare în fața divinității pentru aplicarea regulilor legal-religioase, dar nu și în fața omului, pentru practicarea unui ideal civil. Doar triburile adoptaseră o politică locală participativă, pe care mai curînd au compromis-o, printr-o laxitate morală și totodată religioasă. Tradiția lor seculară reflectă o voință generală, dar care poate fi suspectată, din punct de vedere moral, de abatere de la voința divină.

Această autoidentificare colectivă în ceea ce privește tradiția superioară a făcut posibilă o remarcabilă evadare dintr-o dureroasă dilemă, care de altfel obsedează în general țările din Lumea a treia. În mod normal, astfel de societăți caută să scape de umilințele primitivismului. Alegerea pe care trebuie să o facă, ținând cont că palidul *ancien régime* și cultura lui superioară sînt compromise, este fie a-l imita pe străin („occidentalizare”), fie a idealiza tradiția populară locală, ca posesoare de valori profunde („populism”). Musulmanii nu sînt obligați să facă vreo alegere. Ei au lăsat idealizarea culturii populare pe seama străinilor, care au idealizat în chip romantic omul triburilor în stilul lui T.E. Lawrence. Ei înșiși erau capabili să idealizeze o tradiție într-adevăr locală, dar deloc apropiată de popor: islamul superior poate să nu reprezinte, cum le place adeptilor săi să creadă, perpetuarea practicii nealterate a Profetului și a tovarășilor săi, ci o prestigioasă și îndelungată integrare a civilizației musulmane. El posedă particularități remarcabile: scripturalism, puritanism, individualism, orientare spre regulă, o ușoară încărcătură de magie, aversiune față de indisciplina practicilor populare și toleranță mistică. Aceste particularități, perfect adaptate circumstanțelor, ar fi marcat afinitățile elective cu virtuțile necesare surmontării dificultăților și eforturilor întîlnite în drumul spre o societate industrială, modernă și disciplinată.

Dacă o societate musulmană trebuie să se reformeze, să recupereze și să dobîndească demnitate internațională, ea pare capabilă să o facă mai curînd din punctul de vedere al propriilor sale idealuri tradiționale superioare, decît prin ceva împrumutat din afară sau adăugat ulterior comunității încă nealterate. Mai mult, acest islam puritan, regenerator sau fundamentalist poate îndeplini exact aceeași funcție pe care a îndeplinit-o naționalismul în altă parte: de a asigura o nouă imagine de sine a unor indivizi incapabili să se mai identifice cu poziția lor în sat, cu descendența, clanul sau tribul lor. Aceste grupări nu mai sînt operaționale, iar cei ce le părăsesc sînt nerăbdători să se alăture unei culturi care să le ofere *droit de cité* într-o societate mult mai largă și mobilă în interior: islamul popular al sfinților confirmă o societate particularistă; islamul superior al erudiților și conducătorilor definește o societate de masă anonimă și mobilă, produsă de condițiile moderne.

Uluitoarea auto-reformare musulmană din ultimul secol reflectă această transformare socială.

Este un paradox faptul că forța acestui curent musulman a fost în general interpretată în Occident ca o consecință a revoluției iraniene, dat fiind faptul că această revoluție este, sub anumite aspecte, oarecum atipică. În spectrul reprezentat de sectele musulmane (care, într-o anumită măsură, se suprapune cu distincția noastră între islamul superior și cel popular), șiismul este varianta cea mai apropiată de cultul personalității, opunându-se unui cult al Legii mai egalitarist din punct de vedere religios. În șiism, cultul personalității și al martiriului fuzionează, așa cum se întâmplă și în creștinism. Șiismul a rezolvat principala problemă a validării religioase și politice – problema regresului: cine validează validarea finală? – prin simplul mecanism al postulării unor ființe infailibile, absolut perfecte – imamii sacri, a căror existență este co-temporală cu cea a divinității însăși. În virtutea acestui statut și a infailibilității pe care acesta o implică, ei pot valida adevărata credință și interpretarea ei corectă. Perfecțiunea lor garantează acuratețea interpretării și, în consecință, aceasta nu mai trebuie validată ulterior. În acest mod, se evită regresul legitimării.

Faptul că acești validatori definitivi sînt și ei ascunși, ceea ce împiedică demersul unei consultări nemediate, complică și simplifică în același timp situația: în așteptarea Întoarcerii imamului ascuns, se recurge la anumite compromisuri, care în trecut includeau acceptarea monarhiei, iar astăzi implică ceea ce se poate numi „dictatura Înțelepților”. Într-adevăr, guvernarea urmează să fie realizată de oamenii legii, și nu de indivizii obișnuiți. Dacă dreptatea înseamnă aplicarea *Legii*, atunci cine în afară de oamenii legii (înainte ca persoanele de inspirație divină să se întoarcă) este îndreptățit să conducă? Șiismul se fragmentează în mai multe secte, cele mai multe dintre acestea, chiar dacă nu toate, fiind animate de credința că imamul este ascuns, deci arbitrajul și validarea absolută a acestuia nu sînt ușor de atins, dar ele există latent, pentru a deveni accesibile și a se manifesta în viitor. Această anticipare a celei de a Doua Veniri, pe de o parte, și puternicul cult al martirajului unui imam, pe de altă parte, reprezintă fondul comun între șiism și creștinism, de care se separă alte ramuri ale islamului.

Cultul martiriului a sprijinit semnificativ mișcarea lui Khomeini, în misiunea ei de mobilizare a maselor : savanții șiiți, spre deosebire de cei suniți, nu sînt doar inițiați în legi și teologie, ci și cunoscători ai biografiei martirului. Martirajul este o problemă ce suscită mai mult interes decît teologia și jurisprudența, fapt ce permite savanților șiiți să comunice mai eficient cu masele decît o fac oponenții lor suniți.

Cu toate acestea, în ciuda importanței temei martirajului și a potențialului populist al šiismului în perioada premergătoare revoluției, acest element personal a fost abandonat politic de Khomeini, îndată ce revoluția a învins. Khomeini a „sunificat” profund šiismul. În adevăratul spirit sunit, el a redus islamul la aplicarea *Legii*. Legea trebuie impusă la fel de sever, atît înainte, cît și după eventuala întoarcere a imamului. Pînă la o astfel de întoarcere, responsabilitatea menținerii și aplicării Legii va sta în mîinile erudiților – cine altcineva este competent să determine ce este Legea? – și, ca urmare, organizarea politică šiită va fi un tip de republică aflată sub autoritatea erudiților, care nu aplică voința poporului, ci a Divinității, voință manifestată într-o unică Lege Sfîntă. Deși va fi cu siguranță întîmpinată cu bucurie, venirea imamului nu va produce de fapt nici o schimbare esențială în situația politică. Astfel, deși idiosincraziile šiismului au contribuit la declanșarea marii revoluții iraniene, la răsturnarea unui stat neînvins în război, fără consecințe pe plan militar și financiar, direcția finală adoptată de regim este perfect compatibilă cu orientarea generală, de la un cult al personalității inerent culturii populare, spre un respect pentru lege, specific culturii superioare.

Astfel, lumea musulmană prezintă o tendință accentuată spre instaurarea unei societăți *umma*, o comunitate atotcuprizătoare bazată pe credința împărtășită și pe aplicarea legii acesteia. Dar ce se întîmplă cu politica internă a acestui tip de societate? În practică, structurile politice musulmane sînt invadate de clientelism. Are loc o „guvernare-prin-rețea”. Relațiile instituționale formale sînt mai puțin valorizate în raport cu relațiile informale de încredere reciprocă, bazate pe serviciile personale din trecut, pe protecția autorităților obținută exclusiv în schimbul unui sprijin primit de la nivel inferior. Legea guvernează detaliile vieții de zi cu zi, nu și instituțiile puterii. Vechea Constituție religioasă oferă societății reguli care guvernează viața, dar nu și un

plan de organizare a puterii. Acest vid este compensat fără proteste de politica clientelară. Ultimele generații de fundamentalisti sînt deosebit de intransigenți. Ei resping orice instituție care a făcut compromisuri cu lumea. Domină aplicînd neabătut islamul și îi repudiază pe înțelepții de altă dată, care se împăcaseră cu o organizare politică impură². Acești puritani moderni n-au reușit încă se preia puterea ; iar dacă vor reuși, va fi interesant de văzut dacă versiunea lor cu privire la distrugerea statului (pămîntesc) va fi la fel de catastrofală ca fundamentalismul întru cîtva similar al bolșevicilor.

Cel care ne-a oferit o descriere clasică a acestui sistem, rămasă vreme îndelungată valabilă în tradiția islamului, a fost Ibn Khaldun : ordinea politică se poate baza numai pe coeziune, iar coeziunea poate fi generată numai în condițiile dure ale vieții tribale, unde nici o putere centrală nu menține pacea, astfel încît siguranța unui om poate să depindă numai de încrederea reciprocă între propria lui persoană și ceilalți membri ai așezării sale. În lumea atomizată a orașului, coeziunea, deși indispensabilă din punct de vedere economic pentru întîmpinarea nevoilor societăților, a fost în mod inerent imposibilă : specialiștii atomizați nu pot colabora eficient, ei sînt destinați supunerii. Solidaritatea socială și productivitatea civilizată sînt incompatibile : fiecare dintre ele poate fi exclusiv identificată într-un segment de sine stătător al societății. Deci guvernarea, prețul plătit de triburi orașelor, trebuia să fie reînnoită la fiecare trei sau patru generații aproximativ, atunci cînd grupul precedent de conducători-cuceritori ai tribului era epuizat și-și pierdea unitatea de odinioară, erodată de viața urbană sau civilizată.

Atomizarea mai funcționează încă în lumea urbană modernă, aflată în expansiune, în timp ce din matricea tribală de talent politic nu a mai rămas aproape nimic. În orice caz, triburile propriu-zise nu mai sînt calificate să își asume fără o pregătire suplimentară rolurile complexe ale unei birocratii administrative moderne, și se întîmplă mai rar ca asemenea triburi să învingă o armată modernă. În schimb, societatea este guvernată de rețele, cvasi-triburi, alianțe contrafăcute pe baza legăturilor de sînge, a unor servicii reciproce, pe baza unei origini regionale comune, a unei experiențe instituționale comune, dar încă bazate, în general, pe încrederea personală, întemeiată sau nu, decît pe relații formale, în cadrul unei structuri birocratice definite. Noua

asabiyya este formată mai mult pe baza activităților mafiei decît pe baza activităților de orice altă natură. Ceea ce este interesant la societățile musulmane este că acest sistem nu displace prea mult și este unanim acceptat ca normal. Ceea ce îi intrigă pe observatori este curioasa combinație între moralismul religios și clientelismul cinic.

Înseamnă oare aceasta că primul este ipocrit? Nu cred. Mai curînd invers. Este ca și cum exigențele morale ale societăților au fost satisfăcute într-o măsură corespunzătoare de simplul fapt că statul impune *Legea*, sau cel puțin nu o încalcă; această condiție fiind recunoscută, se acceptă că atribuirea de poziții și avantaje ar trebui să fie o chestiune de rețele rivale care să și le dispute, iar învingătorul ia, dacă nu totul, cel puțin ce este mai bun din ceea ce există. Se pare că nu se așteaptă mai mult de la politică. Rămîne valabilă superba definiție a statului formulată de Ibn Khaldun: statul este instituția care împiedică orice injustiție în afara celei comise de el însuși. Aspirația la o societate civilă adițională, care să poată exercita un control asupra statului, aflată deasupra sistemului *umma* definit ca o obligație comună de aplicare a Legii ar părea o impietate, sau în orice caz nerealistă. Statul poate fi obligat să răspundă pentru violarea Legii divin predestinate sau pentru eșecul în aplicarea ei, dar nu pentru niște cerințe adiționale impuse de voința populară, opuse voinței divine. În final, societatea pare a nu poseda nici un alt liant în afară de credință, pe de o parte, și de loialitatea, odinioară de clan, acum clientelară, pe de altă parte. Restul populației, care nu aparține unei astfel de rețele, este efectiv privată de drepturi: Legea care definește întreaga comunitate reprezintă singura ei protecție. Membrii săi se identifică mai curînd cu ea decît cu statul, iar dacă mafia conducătoare actuală comite prea multe crime împotriva Legii, ei vor sprijini o rețea rivală, care promite să se descurce mai bine în această privință, și vor susține eforturile acesteia pentru înlocuirea grupului actual.

Este vorba, deci, de o formă socială viabilă (cel puțin deocamdată), de o comunitate absolut morală, care pare să funcționeze acceptabil într-un context modern sau cvasi-modern și care se acomodează fără prea multe dificultăți la ceea ce pentru noi constituie imperfecțiuni politice, cu condiția ca voința divină să fie îndeplinită și *Legea* să fie

respectată, chiar dacă statul, conform cuvintelor lui Ibn Khaldun, își asumă și exploatează monopolul in justiției legitime. Fie că sîntem de acord, fie că nu, perenitatea unor asemenea societăți indică faptul că ele reprezintă o opțiune pe care trebuie să învățăm să o înțelegem și o importantă alternativă a condiției politice actuale. Dacă ar fi să comparăm societățile segmentare cu societatea civilă, islamul prezintă un nou contrast, deoarece subcomunitățile de care depind aceste societăți sînt prea sufocante pentru individualismul modern. Islamul oferă un model de ordine socială căreia îi lipsește capacitatea de a crea instituții sau asociații politice neutralizante, care este atomizată fără individualism excesiv și care operează eficient fără pluralism intelectual.

EȘECUL MARXIST

Marxismul și-a asigurat un loc semnificativ, deși bizar, în istoria lumii. Mult timp, noua doctrină părea să propună una dintre marile opțiuni accesibile omenirii. Într-un anumit stadiu, marxismul se apropie de calvinismul industrializării colective și emulative: credința dură, dar susținută, care va călăuzi populațiile prin sălbăcie, impunând un efort intens și sacrificii ce nu vor fi răsplătite decât mult mai târziu. De asemenea, era considerat un model alternativ care va oferi mai multă dreptate, cu prețul libertății îngrădite. Deși cruciada marxistă a eșuat, doctrina – ca alternativă – continua să exercite, într-o diminuată feroare, o anume atracție rivală. Dar nu pentru mult timp.

Marxismul a fost primul sistem formal de convingeri seculare, care a devenit o religie a lumii și o ideologie de stat în numeroase sisteme politice, unele dintre ele extrem de influente, inclusiv o superputere. În prezent există incomparabil mai puține astfel de sisteme politice, iar convingerea nealterată a supraviețuitorilor este mai mult decât suspectă; dar marxismul a constituit mult timp unica alternativă a liberalismului. Așadar, destinul său este relevant din perspectiva determinării unei poziții față de sistemele de convingeri nominal non-transcendente, convenționale.

Desigur, soarta marxismului nu este în sine perfect concludentă. Eșecul singular al unei religii seculare nu poate demonstra în termeni absoluți, de exemplu, ineficiența socială a credințelor seculare, în general. S-ar putea ca, în viitor, alte credințe să reușească acolo unde marxismul a eșuat. Totodată, aceasta este cea mai bună, cea mai dramatică și sugestivă dovadă pe care o deținem pînă în prezent și nu poate decât să ne influențeze profund punctul de vedere. Merită deci să reconstituim drumul care a dus la alternativa marxistă.

În general, societățile au menținut ordinea prin superstiție și constrângere. Așadar, Iluminismul a perceput corect acest lucru, dar s-a înșelat

profund presupunînd că ar fi posibilă simpla înlocuire a unui astfel de sistem cu un altul, în care societatea s-ar baza, în antiteză, pe adevăr și consimțămînt. Există motive destul de întemeiate pentru care doar constrîngerea poate constitui fundamentul oricărei ordini sociale. Un sistem operațional trebuie să dispună de alternative de organizare propriu-zisă și de distribuire a pozițiilor în interiorul acelei structuri stabile. Aceste alternative sînt considerate întotdeauna preferabile din perspectiva unei proporții semnificative de populație și nu putem pune la îndoială discernămintul fiecărui individ. Deci, trebuie să presupunem că ei optează pentru alternativa cea mai favorabilă (pentru ei), în afară de cazul cînd sînt constrînși de frică. Argumentul este (din păcate) revelator: condițiile speciale care ar putea determina oamenii să accepte în mod voluntar ordinea socială, fără motivația fricii, constituie într-adevăr pre-condițiile societăților civile, dar acestea nu se întrunesc nici frecvent, nici fără eforturi. Chiar în lipsa intimidării, interesul majorității de a se conforma poate fi trezit doar în condițiile unui progres general, în care viața socială devine o partidă cîștigată, iar individul primește mai mult decît a dat.

Rațiunea în virtutea căreia societatea trebuie să se bazeze pe falsitate este în egală măsură evidentă. Adevărul este independent de ordinea socială și nu se supune nimănui, iar dacă nu este cenzurat, va sfîrși prin a submina respectul față de orice structură de autoritate. Numai ideile pre-selectate sau pre-inventate, statornicite ulterior prin ritual și sanctificare, pot constitui fundamentul unei structuri organizaționale specifice. Libera investigare o va submina. Mai mult, așa cum le place filosofilor să ne amintească, teoriile sînt subdeterminate de fapte. Cu alte cuvinte, rațiunea ca atare nu poate și nu va putea să dea naștere acelui consens care stă la baza ordinii sociale. Faptele, chiar lipsite de ambiguități (ceea ce se întîmplă rar), nu vor produce o imagine comună a situației, cu atît mai puțin țeluri comune.

Ordinea socială impune o cultură comună; indiferent de natura situației, faptele nu pot produce în mod independent acel sistem comun de idei, interpretări și valori ce caracterizează o societate viabilă. Faptele sînt, pe de o parte, în afara oricărui control, iar pe de altă parte, inadecvate.

Deci, orice cultură este o prejudecată sistematică. Societatea are nevoie de paradigme. Orice problemă care în lumina rațiunii rămîne deschisă reprezintă o prejudecată. Nici o societate fără cultură, nici o cultură fără prejudecăți impuse. Numai prejudecata face posibilă viața socială și ordinea socială. Anticipînd, întrebarea noastră este : cum a fost posibilă apariția unei societăți în care prejudecata există într-o formă flexibilă și moderată și în care, cu toate acestea, ordinea este menținută ? Cum a fost posibil acest miracol ?

Anterior miracolului societății civile, societățile erau guvernate de sisteme de superstiții și constrîngere acceptate în general ca atare de membrii lor, în lipsa oricărei alternative. În cadrul acestor societăți, menținerea ordinii sociale dobîndește o importanță meritată. În schimb, creșterea capitalului cognitiv sau a potențialului productiv nu constituie o preocupare ; fie că sînt considerate drept scopuri imposibil de atins, fie că nu le este recunoscută nici o valoare, ele sînt ignorate aproape total. Fiecare atitudine se reflectă în valorile care domină societățile agrare : respect față de abilitățile marțiale și hieratice, o guvernare a Roșului și Negrului. Aceleași valori nu recunosc și nu stimulează capacitatea productivă sau dezvoltarea intelectuală. Specialistul devine de cele mai multe ori obiect al disprețului sau/și al terorii. Aceasta, o dată în plus, reprezintă condiția socială normală a omenirii. Este absurd să se spere la ceva mai bun.

Apoi, la un moment dat, s-a întîmplat ceva destul de straniu. Anumite societăți, ale căror organizare internă și ethos au trecut de la acaparare și credulitate spre producție, spre un oarecare grad de libertate intelectuală și o adevărată explorare a naturii, au devenit mai bogate și chiar mai eficiente din punct de vedere militar decît societățile care încă mai recunoșteau și practicau valorile marțiale. Națiuni de comercianți ca olandezii și englezii, organizate în sisteme politice relativ liberale se dovedeau mai competitive în raport cu națiunile dominate de aristocrațiile marțiale ostentative, dependente de valorile agresiunii și opulenței.

S-a născut „subdezvoltarea”, cu toate că nu era cunoscută încă sub acest nume : societăți nou înființate, în care intelectualitatea percepea ceva fundamental, structural greșit ; aici reforma radicală devenea nu doar posibilă, ci oportună și obligatorie. La acea vreme nu puteau fi

numiți *Westernizers**, măcar pentru că modelul care le-a trezit interesul și i-a inspirat era preluat din Nord, și nu din Vest. Dar spiritul era asemănător : *filosofii* saloanelor pre-revoluționare erau primii *Westernizers* sau mai exact, *Northernizers*. Condiția socială normală a individului în lumea tradițională – guvernarea prin frică și falsitate – era acum considerată nelegitimă și trebuia evitată. Intelectualii cereau modificarea și transformarea ei. În mod surprinzător, regimul asupririi și dogmatismului nu era doar injust, ci și inefficient în raport cu societățile libere și tolerante ! Aceasta era esența Iluminismului. Idealul unei societăți guvernate de consimțământ și adevăr era pe cale să se materializeze. Ordinea socială a fricii și falsității urma să fie înlocuită de o alta, născută sub auspiciile comune ale rațiunii și naturii.

În 1789, o dată cu prăbușirea sistemului criticat de Iluminism și după aceea, ideile „iluministe” puteau fi puse în practică. Totuși, rezultatul acestui demers nu a fost instaurarea unei ordini a rațiunii și consensului, ci Teroarea și, ulterior, dictatura napoleoniană. O actriță nudă ar putea personifica Rațiunea într-un ritual revoluționar, dar mitul nu putea să dureze : o monarhie imperialistă și autoritaristă urma să devină succesoarea *Revoluției*.

Trebuia să existe o morală în toate acestea. Societatea nu se împrumută pe sine aplicării unor proiecte elaborate *a priori* de rațiunea pură. Acesta este utopism. Există constrângeri ce caracterizează însăși natura ordinii sociale și ele trebuie respectate. Structura socială ascunde realități proprii, de care rațiunea este străină. Gînditorii politici conservatori au acordat o mare importanță acestei probleme, dar s-au mulțumit să se oprească acolo, enunțînd doar o condamnare de ordin general a reformei și a intervenției raționale și un avertisment împotriva celor care vor încerca să modeleze societatea după principii abstracte. Ei au redactat cu entuziasm o cuprinzătoare *carte blanche* a tuturor abaterilor politice și intelectuale tradiționale, acceptate pentru că erau funcționale din punct de vedere social, oricît de absurde sau respingătoare ar fi părut separate de context. Asemenea funcționaliști-conservatori există

* Termenii utilizați aici de Gellner, *Westernizers*, respectiv *Northernizers* s-ar traduce astfel : *Westernizer* – „occidentalizator”, promotor al modelului vestic, occidental (atitudini, caracteristici, obiceiuri etc.); *Northernizer* – promotor al modelului nordic (n.tr.).

încă printre noi. Pornind de la premisa corectă că, într-o anumită măsură, absurditatea și nedreptatea sînt necesare din punct de vedere social, ei ignoră faptul că unele forme de nonsens și oprimare sînt mai puțin necesare decît altele.

Dar conservatorii nu au fost singurii care au meditat la morala Revoluției franceze. Urmînd exemplul funcționalist-conservatorilor (care apărau absurditățile *ancien régime*, creditîndu-le o ascunsă utilitate), revoluționarii au ajuns la concluzia că acele constrîngerii active din istorie care nu au permis punerea în practică a unor proiecte nu erau întru totul dăunătoare și ostile. Este adevărat că ele au împiedicat o reformă precipitată, superficială, grosieră și inoportună, dar cu ajutorul lor, o transformare mult mai profundă devenea nu doar posibilă, ci chiar obligatorie, și mai mult decît atît, în final, inevitabilă. Așadar, natura realității sociale și istorice reprezintă un aliat, un semn al progresului, și nu dușmanul acestuia. Forțele istorice au fost în final salutare. Acuzate că oferă un pretext pentru ignorarea și sfidarea Rațiunii, ele se dovedeau în realitate agenții ei secreți, surse de încurajare, de sprijin, de speranță și reasigurare. Marx și Engels pretindeau, plini de sine, că au reușit să înțeleagă mecanismul complicat al forțelor istorice. Doar în aceste condiții ordinea rațională visată de Iluminism, bazată pe consimțămînt și adevăr, și nu pe forță și înșelătorie, devenea *posibilă*, mai mult, *inevitabilă*. Era scris în natura lucrurilor sociale că trebuie să se întîmple astfel. Erau zorii în care fericirea era menită să devină realitate.

Această doctrină optimistă, care preluase multe idei ale doctrinei conservator-funcționaliste a constrîngerilor sociale, manipulîndu-le în propriul ei interes, era marxismul – cea mai elaborată, sistematică și perfect orchestrată dintre toate încercările de interpretare și valorificare a moralei Revoluției franceze. Fără îndoială, s-a dovedit în timp doctrina cea mai influentă și tradiția majoră a criticismului la adresa tipului de societate care prindea realmente contur în părțile mai avansate ale Europei secolului XIX. Marxismul condamna dominația precedentă a criminalilor și impostorilor, și, în egală măsură, noua dominație a întreprinzătorilor și a ideologilor acestora. Apologeții pieței au apelat la *Mîna invizibilă*, „revoluționar-funcționaliștii” pretindeau a cunoaște *Mîna invizibilă* a camuflajului instituțional și a menținerii nedreptății. *Mîinile invizibile* ale lui Adam Smith și Edmund Burke sînt complet

diferite. Conservatorii le invocă pe amîndouă, iar revoluționarii de stînga cer demistificarea lor. Noua viziune făcea apel la toți cei cărora le repugnă cruzimea, inegalitatea și lipsa de omenie a noii ordini ; totodată, oferea un diagnostic precis asupra formării și funcționării aceluia sistem și, în plus, o excelentă rețetă pentru o posibilă înlocuire și pentru eventualul substitut. Viziunea pretindea continuarea meritelor vechiului sistem – productivitate, știință –, dar și abolirea și inversiunea lui, promovarea unor valori superioare. Ea urma să îmbine creșterea economică inițiată de individualism cu valorile comunitare, o misterioasă combinație între comunitarism și libertate.

Doctrina a exercitat o atracție întru totul specială în zonele mai înapoiate ale lumii, inclusiv în regiunile nedezvoltate din Europa. Locuitorilor acestor regiuni li se promitea eliminarea in Justițiilor și a inegalității, depășirea statutului de înapoiere colectivă și națională și, prin urmare, a slăbiciunii și umilinței. În urma unei analize retrospective, ești tentat să afirmi că marxismul a fost croit pe măsura spiritului rus. L-a încurajat să depășească tensiunea obsedantă dintre tendința de occidentalizare și aspirațiile sale mistice, mesianice și populiste, pe care islamul a evitat-o datorită accesului la propria variantă superioară – scripturalistă, unitariană și individualistă –, care permitea autoreglarea fără utilizarea unor modele externe.

Pe de o parte, marxismul își afirma caracterul științific, definindu-se ca apogeul și expresia vie a viziunii științifice asupra lumii, raportată în practică la om și societate ; pe de altă parte, marxismul critica aspru compromisurile morale ale societății și promitea o nouă ordine, complet liberă și total satisfăcătoare, lipsită de exploatare, discriminare și opri-mare. Între granițele unei singure ideologii, individul își împlinea atît aspirația mesianică spre o lume eliberată de corupție, spre o societate armonioasă a omului în acord cu sine, *cît* și dorința de a ajunge din urmă știința Occidentului. Este posibil ca marxismul să fi fost inițial conceput ca mesaj adresat națiunilor înapoiate (națiunii germane, într-o primă etapă) : orice încercare de a recupera este inutilă, alături-vă istoriei lumii direct, într-un stadiu superior. În final, marxismul a devenit o rețetă universală pentru recuperare¹.

Ordinea religioasă (întemeiată de un Ignatius de Loyola al acestei mișcări) se autointitula partid politic și era angajată în punerea în

practică fără menajamente a ideologiei. Favorizată de circumstanțe, mișcarea a reușit să preia puterea ; nu numai că a condus societatea, dar a izbutit, într-o măsură surprinzătoare, să o și convingă că această viziune este fundamental legitimă și moral imperativă. Sistemul a sfârșit într-un îngrozitor eșec, fără precedent în istorie : în final, pur și simplu nu a mai putut concura Occidentul liberal din punct de vedere economic și tehnic și a pierdut atît în cursa armelor, cît și în cea de consum.

În momentul unei scindări ideologice a continentului, prematură și de proporții, cînd sudul Europei și teritoriile limitrofe au rămas în urmă față de țările nord-vestice, acest lucru nu a provocat implicit căderea regimurilor însuflețite de ideologia comună, cauza rămîinerii în urmă : societățile dispuneau de alternativa izolării, a ignorării sau a acceptării acestei inferiorități economice, cel puțin pentru o perioadă considerabilă de timp. Nu cred că, în secolul XX, o asemenea opțiune pentru izolare ar putea fi în termeni reali abordată și practică. În orice caz, opțiunea finală nu a fost nicidecum aceasta : în fața unei incontestabile înfrîngerii în marea competiție, liderii primei ideocrații seculare a lumii au optat pentru deschidere și, curînd, au descoperit, fie că le plăcea, fie că nu, că nu exista nici o modalitate de blocare sau limitare a procesului, în afara unor metode mult mai drastice decît erau ei dispuși să folosească – un capriciu care le face cinste. Unul din noile dictoane ale Europei de Est afirmă că o femeie nu poate fi pe jumătate însărcinată. Ceea ce, evident, se poate traduce astfel : nu poți liberaliza cu jumătate de măsură. (De fapt, este *posibil* ; doar că într-un asemenea context s-a dovedit imposibilă blocarea procesului la un anumit semi-ton de libertate.)

Acolo unde ordinele sociale și credințele se destramă, există întotdeauna cîțiva fanatici, care continuă lupta din ultimul tranșeu. Viziunile circulare, autoconfirmatoare nu pot fi combătute. Adevărații credincioși găsesc mereu argumente suplimentare în încercări și nenorociri. Există întotdeauna cîțiva indivizi care și-au vîndut sufletul *viziunii*, a căror nevoie psihică pentru dogmă este mai puternică decît motivele de a o abandona. Aceștia îi vor rămîne devotați chiar și în cea mai neagră oră. Însă nu și pentru Imperiul bolșevic : el nu dispunea de nici o Vendée și cu atît mai puțin de vreun Bunker. Bunker-ului pe care l-a avut în 1991 îi lipseau atît curajul, cît și convingerea. Succesorii lui luptau cîteodată

pentru pradă și rațiuni naționaliste sau pentru păstrarea unei părți din profit, dar în realitate nici unul nu dispunea de suficient zel sau loialitate încît să lupte pentru ordine și pentru credința însăși. Nici un individ, efectiv *nici unul*, nu are vreun cuvînt de spus în favoarea marxismului. *Nomenclatura* s-a transformat în șovini sau în capitaliști-oportuniști cu o viteză impresionantă și înspăimîntătoare. Țările în care foștii privilegiați se orientează spre producerea banilor sînt mai norocoase decît cele în care obiectivul devine purificarea etnică. Niciodată nu a fost abandonată o corabie care se scufundă cu egală promptitudine și unanimitate, niciodată nu a fost condamnat vreun experiment într-un mod atît de categoric. Cu mult timp în urmă, Machiavelli afirmase că un stat estic poate fi distrus dintr-o singură suflare, numai dacă aceasta țintește în centru : replica ar fi, iată, statul estic absolut, prăbușindu-se ca urmare a pasivității centrului, indusă din interior, fără nici o lovitură din afară.

O dată cu liberalizarea, cînd aderarea formală la credință a încetat să fie obligatorie, a existat o surprinzătoare, cvasi-universală abandonare a ideologiei și o indiferență plină de dispreț față de ea. Toată lumea vedea acum că împăratul e în pielea goală. Intuițiile fundamentale ale marxismului – morale, cosmologice, sociologice – nu sînt nici pe deplin absurde, nici complet lipsite de atracție. Religiiile, în sensul literal, nu au fost niciodată excesiv de vulnerabile la simpla combatere factuală : cu cît o credință este mai greu de susținut, cu atît îl modelează pe credincios, mai multă putere exercită asupra spiritului, mai precis definește identitatea. Condițiile dificile, cum ar fi cele care *ultragiază* (folosind termenul lui Kierkegaard) îl transformă pe credincios în ceea ce este el cu adevărat (iar dacă ar fi să-l credem pe Kierkegaard, nimic altceva nu suplinește această funcție). Ziua în care profetia s-a dovedit falsă a coincis rareori (dacă a coincis vreodată) cu ziua în care credința a fost abandonată ; mai curînd reversul. De asemenea, se afirmă că adevăratele credințe nu se destramă pentru că sînt discreditate ; ele doar cedează locul unor credințe rivale, mai seducătoare. Dar marxismul pare să dezmință fiecare afirmație de mai sus : a fost abandonat, fără nici o alternativă la vedere. Lumea a preferat un vid în locul vechiului crez și s-a îndreptat spre un *zastoi* al liberalismului. Cum se explică faptul că cea dintîi religie seculară consacrată din lume nu a

avut tenacitatea și capacitatea de a prospera în restrîște, abilități demonstrate de predecesoarele sale transcendente? Unde s-a strecurat greșeala?

Mă îndoiesc că dispunem în prezent de coordonatele necesare unui răspuns. Dar merită să luăm în considerare datele la care avem acces și explicațiile cărora le putem credita o valoare de adevăr. Marxismul își justifică vulnerabilitatea la contestații declarînd cu mîndrie că ideologia sa se raportează la această lume, la evenimentele și realitățile ei. Eu nu cred că totul este atît de simplu. După cum se cunoaște, vechile religii susțineau că propovăduiesc o altă lume; totuși, multe considerații se refereau în mod esențial la această lume, iar falsitatea unora dintre acestea nu le-a afectat prea mult. Dimpotrivă, demascarea categorică a falselor afirmații le-a înzestrat cu savoarea deosebită și intensitatea ce marchează și definesc o religie.

Atunci? O parte din explicație ar fi de găsit în colectivismul rigid și fără compromisuri al versiunii marxiste despre mîntuire, deci în soteriologia lui. Marxismul promite o mîntuire totală, dar nu pentru individul izolat, ci pentru omenire ca întreg. Nu are efectiv nimic de spus unui individ aflat în suferință sau într-un moment de criză, decît că trebuie să se bucure de beatitudinea finală a întregii umanități, să se pună în slujba luptei și să se pregătească pentru ea. O consecință a acestui fapt în Uniunea Sovietică a fost eșecul în crearea unor rituri de trecere, așa cum sînt cele ale credinței oficiale². Marxismul rămîne indiferent la tragedia și privațiunile individuale.

Dar există o considerație mult mai importantă. Cea mai gravă lacună a marxismului nu rezidă în eliminarea formală a *transcendentului* din religie, ci în suprasacralizarea *imanentului*. Doctrina a moștenit panteismul latent de la predecesorii săi intelectuali, de la Spinoza prin Hegel. Spinoza sugerase că lumea era o unitate indivizibilă inundată de divin, într-o pătrundere simetrică. Hegel adăugase o dinamică istorică, iar marxismul s-a născut din această fuziune de idei. El venerează această lume și intervenția omului asupra ei. Panteismul reprezintă o posibilă stare de spirit pentru un individ neobișnuit și intoxicat de divinitate cum era Spinoza, dar nu și pentru ceilalți: omul de rînd aspiră la o lume spiritual stratificată, în care sacru și profanul coexistă. Sau, dacă se acceptă caracterul sacru al fiecărui lucru, atunci anumite lucruri

trebuie să fie mai sacre decît altele. Intoxicarea perpetuă cu sacru devine insuportabilă (chiar dacă uneori este salutară) și se simte necesitatea unui spațiu de relaxare profan. Această absență a profanului a cauzat prăbușirea marxismului și a diminuat peste măsură influența sa asupra sufletului uman. S-a afirmat că societatea nu poate supraviețui fără sacru ; opinia mea este că are nevoie de profan cel puțin în egală măsură.

Prin sacralizarea tuturor aspectelor vieții sociale, cu precădere munca și sfera economică, marxismul a privat individul de un loc de refugiu profan, în care să evadeze în momentele sale de nepăsare și diminuare de zel. Or, criza intervine, mai devreme sau mai târziu ; nici un individ și, cu siguranță, nici o colectivitate nu rămîne la infinit într-o stare de supremă exaltare. Cînd entuziasmul dispare, se impune retragerea pe un teritoriu neutru sau care, cel puțin, nu intră în conflict cu exigențele credinței. Rutina oferă credinței un important avantaj : în lipsa ei, încordarea perpetuă și caracterul solicitant al religiei aducătoare de mîntuire ar fi prea mari. David Hume explică astfel faptul că fanaticii protestanți au devenit, în pofida oricărei așteptări, promotorii valorilor libertății, nu dușmanii acesteia : universalizarea sacerdoțiului i-a înăsprit în perioadele de patimă, dar absența unei autorități religioase le-a justificat îngăduința exagerată în momentele de entuziasm diminuat. Dacă revenim la islam, credinciosul nu abandonează credința atunci cînd se orientează spre activitatea economică, atît timp cît regulile credinței și obligația respectării lor îl urmăresc și îl susțin. Totodată, activitatea economică însăși este neutră, iar succesul, eșecul sau calitatea ei nu impietează credința.

Dar în marxism lucrurile nu stau la fel. Activitatea economică a fost sacralizată, ea constituind deopotrivă sacramentele și terenul de testare a credinței : este un teritoriu în care credința ar fi greu de ignorat. Icoanele zugrăveau caracterul sacru al muncii și al muncitorului, cocoțat pe scaunul unui tractor și cu mușchii încordați în efortul productiv. Realismul socialist a fost un trup complet lipsit de erotism : adepții săi glorificau munca, nu iubirea. Iată de ce teroarea masivă și haotică a epocii staliniste nu a subminat credința, ci dimpotrivă, a confirmat-o. O transformare a condiției umane, atît de profundă și cutremurătoare, trebuia să fie anunțată și sfințită prin sînge. Politica de genocid nu a prejudiciat credința, dar mizeria anilor lui Brejnev a avut

un astfel de efect. Când *nomenclaturiştii* asasini îşi însoţeau furia criminală cu un teatru politic de o falsitate strigătoare la cer, credinţa a supravieţuit; ea s-a risipit doar atunci când *nomenclatura* a decis că individul incomod nu trebuie împuşcat, ci mituit. Promiscuitatea relaţiilor de muncă reprezintă echivalentul corupţiei castei sacerdotale în sânul altor religii.

Aşadar, prima religie seculară a lumii nu a eşuat pentru că îl priva pe om de transcendent, ci pentru că îl priva de profan. Marxismul pretindea că îl eliberează pe om de religie, de imaginea distorsionată a vieţii privită prin prisma noţiunilor iluzorii. Forţându-l pe om să înzestreze realitatea concretă cu întreaga ei importanţă şi valoare, doctrina l-a plasat în acelaşi timp în faţa unei realităţi de netolerat. Unificarea ierarhiilor politice, economice şi ideologice într-o singură piramidă birocratică zădărniceşte performanţa practică şi distruge spiritul social. Prin sacralizarea acestei lumi şi, mai presus de orice, a celor mai mundane aspecte ale lumii, individul a fost privat de acel contrast necesar între planul superior şi cel terestru şi de posibilitatea unei evadări în profan, atunci când sublimul nu poate fi atins. Lumea nu poate suporta povara unei sacralităţi absolute. După fiecare încercare de a impune idealuri „pure”, religiile spirituale panteiste au revenit la variantele populare „corupte”, care au reintrodus distincţia dintre sacru şi profan prin diverse forme de idolatrie. De exemplu, budismul popular prezintă doar câteva apropieri vagi de atitudinea filosofică elevată şi simetrică în faţa existenţei, predicată de versiunea pură a doctrinei. Dar marxismul nu dispune din păcate de nici o versiune populară viabilă, vulgară şi coruptă. Deci, cauza destrămării ar fi însăşi divinizarea procesului istoric concret. Omenirea tolerează pontifi de tip Borgia pe tronul papal, nu şi indivizi alde Brejnev deghizaţi în arhipreoţi ai revoluţiei sacre, menite să o elibereze şi să o identifice din nou cu propria ei esenţă, prin munca lipsită de constrîngerii şi bogată în împliniri. Dacă societatea tolerează bătauşii şi şarlatanii în calitate de mediatori cu o altă lume, ea respinge mediocrităţile de doi bani, cu rol de agenţi ai Apoteozei *acestei* lumi.

În concluzie, societatea *umma* musulmană, religioasă şi unitaristă, conservînd distincţia dintre divin şi mundan, a reuşit să-şi menţină ascendentul asupra credincioşilor şi o face în continuare cu un succes

extraordinar ; în timp ce cealaltă *umma*, articulată într-o expresie modernă, seculară și complet monistică, a eșuat tragic. Acest capitol oferă câteva explicații empirice pentru cele două destine atât de diferite. Fiecare ne oferă un context parțial în încercarea de a defini și a înțelege societatea civilă, care diferă profund de ambele. Oricum s-ar defini, societatea civilă este în evident contrast cu societățile *umma*, cu cele care au supraviețuit și cu cele care s-au destrămat. Mai mult, societatea civilă diferă și de republicile dominate de ritual, de dictaturile absolutiste și de societățile patrimoniale.

SUCCESUL SOCIETĂȚII UMMA

Există o contradicție fascinantă în gândirea lui David Hume pe această temă, mai relevantă și mai edificatoare decât consecvența de care dau dovadă anumite spirite inferioare lui. În *Istoria naturală a religiei*, Hume elaborează o sociologie a religiei care, implicit, constituie în același timp și o teorie a pre-condițiilor libertății. Ideile lui centrale se apropie de cele ale lui Gibbon și Frazer, succesorul lui Hume și Gibbon. Ele reproduc fidel stilul și spiritul Iluminismului, valorizând virtuțile Antichității clasice și criticând ethosul monoteist, scripturalist, intolerant, preocupat de spirit și egotist, care a înlocuit acele virtuți.

Antichitatea clasică inculca sentimentul datoriei civile și virtuțile sociale, care duceau la bunăstare colectivă în lumea reală; creștinismul le-a înlocuit cu o preocupare centristă pentru mântuirea individuală într-o altă lume. Hume nu posedă totuși rafinamentul lui Benjamin Constant sau al lui Fustel de Coulanges și nu reușește să aprecieze corect faptul că libertățile anticilor nu ar fi întru totul pe gustul modern. Contrastul în termenii căruia argumentează opune esențial religia clasică – socială, civică, dedicată acestei lumi, colectivă, tradițională, tolerantă – religiei lumii care a înlocuit-o, care este, dimpotrivă, egotistă, dedicată altei lumi, doctrinară și intolerantă. Cuvântul cheie pentru cea dintâi este *superstiția*, pentru cea din urmă *entuziasmul*, iar concluziile lui Hume sînt clare :

„Spiritul tolerant al idolatriilor, atît în vremurile antice cît și în cele moderne, este evident tuturor...”

Intoleranța tuturor religiilor care au menținut unitatea divinității este de nestrămutat, ca și principiul contrar al politeiștilor”¹.

Contrastul subliniat este evident, iar raționamentul persuasiv. Preoții care oficiază ceremoniile religiei civice propovăduiesc virtuțile sociale și nu sînt preocupați de ortodoxia doctrinară. Rareori ei posedă

o doctrină propriu-zisă sau metode de consolidare și codificare a ei. Prin contrast, fanaticii mântuirii universale, generice și realizate în mod individual prin practicarea doctrinei își încurajează pe de o parte adepții să pună mântuirea propriului suflet mai presus de orice, iar pe de altă parte definesc calitatea de partizan al credinței prin aderarea la o serie de imperative clar specificate. Orice abatere de la precepte constituie o erezie și trebuie pedepsită. Se înțelege de aici că omenirea suferea mai puțin sub regimul anticilor și că adoptarea religiei revelate, doctrinare, scripturale și universaliste are ca rezultat pierderea libertății și degradarea socială. Argumentul este convingător, iar unele dovezi îl susțin într-adevăr.

Totuși, ceva nu este în regulă. Chiar și în *Istoria naturală a religiei*, dedicată în general expunerii temei augustiene a excelenței anticilor și corupției modernilor, Hume comentează în contra-exemplu :

„...dacă, dintre creștini, englezii și olandezii au îmbrățișat principiile toleranței, această singularitate a provenit din decizia fermă a magistratului civil, în opoziție cu eforturile continue ale preoților și bigoților”².

Libertatea neîngrădită a englezilor și olandezilor contrazice clar teza augustiană, iar Hume, pentru a depăși dificultatea, invocă acea *Hilfshypothese*, mai mult sau mai puțin justă, a magistratului civil și a hotărârii sale ferme.

Nu era însă suficient, și Hume reia raționamentul într-o altă lucrare cu și mai mult succes. Remarcabilul său eseu *Of Superstition and Enthusiasm* (*Despre superstiție și entuziasm*) se numără pe bună dreptate printre primele și cele mai importante contribuții la disputa privind rolul jucat de protestantism în apariția lumii moderne. Aici Hume enunță trei considerații :

„...superstiția este favorabilă puterii sacerdotale, ca și entuziasmul, dar într-o contradicție mai profundă în raport cu ea decît rațiunea sănătoasă și filosofia.

Religiile care profită de entuziasm dovedesc, în ritualul inițial, mai multă furie și violență decît cele care se folosesc de superstiție ; la scurt timp însă, ele devin mai blînde și mai moderate.

...Superstiția este inamicul libertății civile, iar entuziasmul, prietenul acesteia”³.

În acest punct ne separăm de lumea pre-fusteliană a lui Gibbon, care consideră că ceea ce oferă mai bun Antichitatea este tocmai condiția socială decentă ; de aici începe lumea lui Max Weber, dominată de conștiința că în lumea modernă s-a întâmplat un fenomen caracteristic și că acest fenomen este legat de Reformă. În contrast cu argumentul de mai sus, entuziasmul este, la urma urmei, un prieten al libertății ! Credința bazată pe doctrină, individualistă, care desființează tagma sacerdotală prin transformarea fiecărui om în propriul său preot și așază pe umerii lui povara propriei supravegheri, anxietatea perpetuă și intensă pe care aceasta o atrage după sine – în mod straniu, dar indubitabil, constituie un aliat al libertății ! Modelul inițial a demonstrat contrariul ; dar datele cazului ne indică acum o altă direcție.

Ultima din cele trei afirmații citate mai sus le rezumă pe toate ; celelalte două oferă încercări de explicitare a acestui straniu fenomen, în opoziție flagrantă cu raționamentul plauzibil din *Istoria naturală a religiei*, amintit mai devreme. Explicația oferită se apropie de ceea ce Max Weber avea să numească mai târziu „rutinizare” : deși inițial religiile dependente de „entuziasm”, adică de angajarea fermă la doctrina abstractă și la aplicarea ei, nu acceptă compromisuri și sînt, ca urmare, ostile libertății, ele devin în final mai flexibile și mai tolerante.

Trebuie să recunoaștem acestor religii (cel puțin) o dublă contribuție la libertate : în primul rînd, desființează preoții, în parte prin universalizarea sacerdoțiului, punînd astfel capăt existenței unei caste sacerdotale distincte ; în al doilea rînd, ele permit promovarea valorilor libertății, în perioada de diminuare a zelului. Vidul de entuziasm este agravat de absența unei categorii specifice de indivizi, în rîndurile foștilor entuziaști : cei însărcinați să mențină vie flacăra credinței. Însăși uniformizarea condiției religioase, care îi transformase pe puritani în adevărați fanatici și dușmani de temut ai libertății în vremurile de maximă ferveare, prin recrutarea *tuturor* indivizilor în isteria religioasă, le justifică toleranța în perioadele de entuziasm diminuat...

În *Istoria naturală a religiei*, toate aceste idei sînt excelente și incomparabil superioare celeilalte încercări a lui Hume de explicitare a potențialului liberal de entuziasm. Dar nu trebuie să ignorăm echilibrul de putere din interiorul societății, mai precis dezechilibrul existent între entuziaști și cei animați de superstiție. Nu credeți că întreaga poveste

s-a desfășurat în această manieră ? Entuziaștii au abuzat grav societatea, și victoria lor a fost cvasi-totală. Societatea ca întreg favoriza un compromis, o conservare parțială a superstiției, a puterii sacerdotale, a ritualului și așa mai departe, deși cu o autoritate limitată, și tolerarea extremiștilor-entuziaști ; aceștia, obligați să renunțe la ambiția lor de a impune dreptatea pe pământ (la nevoie prin forță, militară și politică), optează pentru pacifism și toleranță. Eforturile lor sînt compromise, dar nu pot fi împiedicați să cultive dreptatea între granițele propriului ghetou moral și să solicite, cu succes, toleranță față de zelul lor excesiv, dar privat. Incapabili să garanteze împlinirea voinței divine *precum în cer și pe pământ*, entuziaștii se mulțumesc să o practice ei înșiși, iar în lumea exterioară se orientează spre activitatea productivă, economică, realizată cu zel religios și uitare de sine. Atitudinea de acaparare dezinteresată, pură, platonicească a generat o etică a muncii și productivitatea susținută ; cu alte cuvinte, a creat bazele unei economii moderne. Cei care urmăresc achiziționarea bunurilor lumești pentru scopuri lumești nu își reinvestesc profiturile, și astfel ratează miracolul progresului economic : numai întreprinzătorii puritani sînt capabili de acest lucru. Virtutea, și nu lăcomia găsește calea spre adevărata abundență. Lăcomia, și nu virtutea naște aventurierii care subminează încrederea și pervertesc astfel economia. De asemenea, lipsa oricărui ambiții de ordin politic ale puritanilor a decis acceptarea lor de către cei ce dețineau puterea ; pentru aceștia din urmă, puritanii nu reprezentau, sau în orice caz nu *mai* reprezentau, nici un pericol. Ca urmare, ei nu trebuie să fie izolați într-un ghetou social, după modelul capitaliștilor paria. Foștii conducători decid mai curînd să se căsătorească decît să confişte noua bogăție, un aranjament pe deplin conciliator și care facilitează comercializarea generală a societății. Această opțiune este cu atît mai atractivă, cu cît fosta clasă conducătoare (dominată de valorile proprietății și onoarei) practică dreptul primului născut, astfel încît fiii ei mai tineri nu se opun acumulării de venituri prin alte mijloace, cum ar fi căsătoria sau munca.

Spre deosebire de societatea antică, bazată pe legăturile de rudenie, non-liberală, ritualizată, pluralistă și echilibrată, apariția societății civile – o societate liberală în sens modern – a declanșat un impas politic între practicienii superstiției și fanaticii entuziasmului, așa cum s-a întîmplat

în Anglia secolului XVII. Aici opțiunea finală a fost compromisul, care permitea centrului un ritualism și o mediere diminuate, cu mici variații, și o comunitate *umma* privatizată acasă, printre entuziaștii minoritari, care se orientează spre economie, nu spre *jihad**.

Însă de cele mai multe ori, rutina și compromisul nu reprezentau opțiuni accesibile pentru calviniștii seculari, bolșevicii. În primul rînd, ei erau la adăpost de tentația compromisului și a rutinei, datorită succesului politic extraordinar, egalat de cel al musulmanilor. Războiul lor civil fusese o partidă cîștigată. Mai mult, criptoteologia lor excesiv monistică și unitariană (întorcîndu-se în cele din urmă la Spinoza prin Hegel) a sacralizat mult prea mult întreaga lume. Pentru puritani, munca prosperă constituia doar simbolul libertății de alegere, nu și esența ei. Pentru marxiști, munca devenise simbolul mîntuirii. În același timp, fiind subordonată organizării politice, ea nu putea rămîne așa. În urma centralizării politice, munca sordidă nu putea să ofere individului o evadare în momentele de diminuare a entuziasmului. Obligați să își croiască drumul printre dificultăți nenumărate – amenințarea cu pedeapsa pentru neîndeplinirea planului și pentru încălcarea legii (singura modalitate de îndeplinire a planului) –, managerii nu puteau pune bazele unei etici a muncii. În schimb s-a dezvoltat o etică de intrigă mafiotă, pe care marxiștii au continuat-o în lumea post-comunistă, unde au învățat să vorbească mai degrabă *laissez-faire* decît „marxistică”. Cei care (precum autorul de față) au fost, cu mult timp în urmă, tentați să considere marxismul un calvinism al industrializării colective și emulative au ratat cu toții esența: calvinismul ar fi putut avea efectele cu care Weber l-a creditat, prin sacralizarea parțială a muncii într-o lume profană, guvernată prin compromis politic. Nu se poate miza pe aceleași rezultate într-o lume *lipsită* de compromis politic, în care caracterul profan este prohibit și în care nu există nici un loc de refugiu pentru entuziaștii rutinați.

* *jihad* (arab) – „război sfînt” (n.tr.).

UN CONTRAST ÎNTRE CREDINȚELE ABRAHAMICE

Religiile accesibile, doctrinale, soteriologice ale lumii au înlocuit parțial religiile comunitariste, ritualistice specifice în „epoca axială”. Elementul doctrinal, individualist, universalist a fost prezentat ca o revelație supremă. Inițierea în doctrina sau credința mântuirii totale era oferită oricărui individ aflat în căutare ; acest lucru s-a adăugat ritua-lului caracteristic comunității și castei sacerdotale protectoare, care supraviețuiau din trecut. Prin urmare, viața religioasă a omenirii în societățile mai complexe se reduce la interacțiunea acestor două elemente majore, uneori fuzionînd armonios, alteori interacționînd în confruntare deschisă. Modul în care aceste două elemente s-au întîlnit în creștinism și islam este interesant : în realitate, fiecare din cele două cazuri reprezintă imaginea în oglindă a celuilalt.

În islam, varianta scripturalistă, puritană, universalistă și indivi-dualistă a prevalat la centru. Nu întotdeauna înzestrată cu putere poli-tică, îi era totuși atribuită autoritatea normativă. Ea impunea, identifica și promova valorile superioare, recunoscute ulterior ca atare. Variantele ritualiste, dependente de mediere, extatice și ierarhice erau fragmentate, periferice, populare și adesea oarecum rezervate. Deci : *umma* la centru, comunitate locală la periferie și emulație religioasă a comunității la nivelurile inferioare ale ierarhiei sociale. Autoritatea centrală recunoș-tea cel dintîi stil religios, iar comunitățile locale pe cel de-al doilea.

În mod periodic, izbucnește un conflict între cele două grupuri : entuziaștii din centru triumfă un timp asupra superstiției de la periferie, dar în final factorii sociali restabilesc echilibrul. În Europa, contrastul dintre comunitate și societate reproduce contrastul dintre prezent și trecut : evoluăm dinspre comunitate spre societate. În islam, cele două au fost dintotdeauna prezente, sincron : comunitatea la periferii, socie-tatea la centru.

Dacă analizăm lumea modernă – impusă de forțele străine, nu concepută din interior – și noul echilibru de putere, descoperim o societate *umma* înfloritoare și stabilă, care favorizează centrul urban în detrimentul comunităților rurale, avînd ca rezultat triumful credinței centrale. Iată misterul naturii rezistente la secularizare a islamului, discutat anterior.

Creștinismul occidental asociază *sui generis* cele două elemente religioase. Ierarhia, medierea organizată, ritualul birocratizat și magia dominau organizația centrală, pretinzînd o legătură de monopol cu Întemeietorul credinței și cu sursa revelației unice. Entuziaștii scripturaliști, puritani, individualiști, simetrici, disprețuitori de extaz și de mediere se aflau la periferie. Ei erau dezbinați, în timp ce organizația era unică și unită (cel mai adesea, dacă nu traversa o schismă temporară oarecare).

Printr-o ciudată alchimie internă, acest amestec a generat lumea modernă. Rămîne însă un mister dacă apariția lumii moderne se explică total prin această cauză unică, așa cum sugera un important sociolog : din păcate, este imposibilă reluarea experimentului pentru a obține un răspuns. Consecințele confruntării de proporții dintre centrul dominat de superstiții și periferia entuziastă – un război fără învingători sau învinși, pe alocuri un compromis –, desfășurate în contextul acestei eterogenități, creează condițiile apariției lumii moderne. Compromisul nu a dus în final la o *umma* generalizată și nici la o serie de ghetouri, ci la o secularizare totală. În plus, rezultatul său final a fost apariția societății civile, un pluralism eliberat de impunerea societății *umma* și de ritualismul înrudit al comunităților.

Se disting cel puțin patru situații de analiză : comunitățile „segmentare”, pluraliste, dar sufocante ale zilelor pre-axiale ; societatea *umma* musulmană, care a reușit în cele din urmă să se impună, chiar dacă, în mod ironic, numai sub impactul înfrîngerii de către o civilizație industrială expansionistă străină ; o societate marginală *umma* creștină, care a eșuat, dar a dat naștere astfel societății civile ; și societatea idealizată *umma* seculară, marxistă, a religiei imanentiste, religie a acestei lumi, socio-istorice, care a eșuat definitiv ca sistem *umma* și care nici pînă în prezent nu a demonstrat capacitatea ei de a produce o societate civilă ulterioară. Tot ce a reușit pînă acum a fost să trezească, cel puțin în

rîndul cetățenilor ei de odinioară, într-o proporție semnificativă, o dorință evident sinceră și arzătoare de societate civilă – departe de a fi același lucru.

Ar trebui poate să supunem analizei și alte opțiuni sociale : imperii pre-industriale centralizate ; state „patrimoniale”, în general supra-impuse unor comunități segmentare locale subordonate ; și societăți industriale emulative, prospere, care au împrumutat tehnicile industrial-științifice (cîteodată cu un succes remarcabil), nu și elementele societății industriale care au pus bazele celei dintîi societăți de creștere productivă susținută.

SOCIETATEA CIVILĂ ÎNCHIDE CERCUL

Există o anumită relevanță în faptul că noțiunea de „societate civilă” a devenit sloganul central al desființării societății marxiste, deoarece, așa cum am specificat la început, intuiția centrală a marxismului s-ar rezuma la afirmația că societatea civilă este o înșelătorie. Parteneriatul ei cu statul era o înșelătorie, sau așa se pretindea : în această convenție secretă, statul reprezenta interesele părții dominante a societății civile, deși simula că îndeplinește rolul de menținere a păcii și de arbitru neutru. În esență, comunitatea morală a societății civile ascundea o impostură la fel de gravă : ea masca instituționalizarea patologică a lăcomiei și dorinței de acaparare, străine de adevărata natură umană, într-un joc în care învingătorii și învinșii erau deopotrivă victime în final.

În realitate, pretinsa detașare a marxismului de conceptul societății civile s-a dovedit o minciună. Așa-numita escrocherie conținea ceva enorm de valoros și esențial. Nu expropriatorii au fost expropriați, ci mai degrabă virtualii demistificatori au fost demascați în cele din urmă ca autori ai mistificării și fraudei.

Nu sugerez că sovieticii și est-europenii care s-au raliat acestei noțiuni în cursul anilor '70 și '80 au făcut-o în mod deliberat, savurând conștient ironia răsturnării situației în detrimentul credinței care le distrusese viețile. În timp ce reformatorii lumii sovietice din anii '50 încă invocau cu convingere idealurile și sloganurile marxiste, cei din anii '80 erau deja dezgustați și saturați de marxism, mult prea plini de disprețuitoare indiferență față de doctrină ca să se mai obosească să recurgă la ideile ei. Nici măcar nu îi mai adresau complimentul unei opoziții raționale, pentru a o cita pe Jane Austen. Mă îndoiesc că preocuparea lor pentru acest aspect al problemei era exagerată sau măcar conștientizată : expresia le-a trezit interesul pur și simplu pentru că ea transmitea, într-un mod concis și extrem de sugestiv, exact ceea ce le

lipsea cel mai mult și ceea ce doreau cel mai mult. Aspirația către societatea civilă s-a născut din condiția socială a Europei de Est și a lumii sovietice.

În mâinile acestor critici ai ordinii sociale bolșevice, semnificația noțiunii este simplă și clară: sfârșitul monolitului, al monopolului asupra instituțiilor politice și sociale, asupra adevărului și informației, adică sfârșitul a tot ceea ce caracteriza „socialismul realmente existent”. Expresia a fost inventată cu ocazia uneia din ultimele încercări de autojustificare ale sistemului: ea le sugera criticilor romantici de extremă stîngă că ar fi mai bine să nu spere la mai mult, să accepte ceea ce le oferea socialismul ca atare și să renunțe să îi critice slăbiciunile.

După cum am subliniat, exista presupunerea implicită că pluralismul venit să înlocuiască centralismul va fi special și oportun, deosebit de pluralismul societăților segmentare, antice sau tribale, care, deși nu își exercită tirania într-un context centralizat, nu sînt mai puțin sufocante. Dar nu aici era adevărata problemă: chiar dacă un Soljenițin speră într-o revenire la primitivismul Rusiei nord-estice rurale, reîntoarcerea la tribalismul slav de mult depășit nu face parte din agenda de lucru. În interiorul dreptei rusești există realmente un micro-filon care dorește să situeze spiritul slav nu în Biserica Ortodoxă, ci în păgînismul pre-creștin: convertirea lui Vladimir a fost probabil cea dintîi conspirație sionistă împotriva Sfintei Rusii. Dar, deși reconstrucțiile istorice ale păgînismului slav sînt interesante, ele devin irelevante din punct de vedere politic. Arheopopulismul nu constituie un curent semnificativ în Europa de Est contemporană, iar cei ce vorbesc despre societatea civilă nu trebuie să adauge că nu doresc revenirea la clanurile slave pre-creștine.

Oricît de clară ar fi pentru noi noțiunea de „societate civilă”, conceptul istoric ce poartă același nume este evaziv și confuz. Date fiind rădăcinile sale, recunoscute parțial în metafizica hegeliانو-marxistă – o tradiție ai cărei autori nu constituie adevărate modele de luciditate – nu ne surprinde lipsa de claritate a conceptului. Proza și gîndirea acestor filosofi erau considerate, pentru a-l cita pe John Maynard Keynes, „turbide”. Deci, dacă intenționăm să reconstituim istoria conceptului, este necesară puțină ordine.

Înainte de toate, cu ce era societatea civilă comparată și contrastată de fapt, în acea tradiție? Există un contrast crucial la două niveluri diferite, pe care gânditorii acestei tradiții nu îl clarifică întotdeauna. Pe de o parte, avem contrastul între societățile în interiorul cărora își afirmă drepturile un alt domeniu decât cel politic și societățile în care acest lucru nu se întâmplă. În societatea feudală, unde nivelurile politice și economice se disting și se manifestă ca atare, garantate legal și prin ritual, totul devine clar. Nu există false pretexte. Nu există nici separare. Există doar o ordine socială, politică și economică unică. Distincția între societatea civilă și stat dispare: suprapunerea, ierarhia politică identică și specializarea economică se consolidează reciproc. Ierarhia politică determină funcția economică și invers. Subiectul politic este țăranul, proprietarul pământului este conducătorul și judecătorul. Specializările politice și economice se află într-o legătură indisolubilă.

Societatea în contrast este cea în care se separă două domenii distincte, cel politic (moral) și cel socio-economic (din punct de vedere moral, neutru și instrumental). Faptul că societățile de tip feudal nu cultivă înșelătoria și își poartă structura la vedere le absolvă de o patologie socială? Puțin probabil. Există, dar *mai puțină*? Poate fi măsurată ca și temperatura, în grade? Nu se poate elabora metafizica unui sistem în lipsa convingerii; orice confuzie trebuie luată în considerare. Ceva pare să nu fi fost gândit până la capăt. Marxismul a șovăit între condamnarea exclusivă a capitalismului și condamnarea tuturor societăților înzestrate cu clase sociale. Între premisele implicate de cele două repudieri se stabilește o relație logică.

După ce am comparat societățile care conțin acea separare și cele ce nu o conțin ne îndreptăm atenția către contrastul intern al primului tip de societate. Este vorba despre societatea civilă în sens restrâns: acea parte a societății care se opune structurii politice (în contextul unei ordini sociale în care această separare a avut loc sau este posibilă).

Preocuparea noastră pentru această confruntare internă este imperativă. Aici se naște o întrebare interesantă – în ce sens se dovedește societatea civilă frauduloasă? Pentru că *este* într-adevăr ceea ce pretinde, sau pentru că *nu este*? Societatea civilă se pretinde a fi zona interesului personal și a urmăririi nestânjenite a scopurilor individuale: oare acest egotism nerușinat o clasifică drept dăunătoare? Dar, dacă e

așa, atunci unde este minciuna? Să se ascundă oare înșelătoria nu în societatea civilă ca atare, ci în structura socială ca întreg, în parteneriatul societății civile cu statul protector, în neutralitatea falsă a celui din urmă? Sau societatea civilă în sine este deja falsă din punct de vedere moral, deoarece egalitarismul ei oficial maschează discriminarea ascunsă, falsificarea zarurilor sociale, lipsa de putere a celor declarați în mod formal liberi, precum și toate planurile secrete, separarea deținătorilor de capital de ceilalți și complotul implicit al acestora cu statul? Sau ambele, chiar dacă nu sîntem convinși de compatibilitatea lor?

Doctrina marxistă susține că fiecare dintre parteneri este necinstit atît pe cont propriu, cît și în parteneriatul dintre ei. Societatea civilă, deci individualismul productiv atomizat, bazat pe proprietatea privată, nu este necesară (în opinia marxistă) pentru desfășurarea activității productive a societății. Dimpotrivă, o dată eliminată diviziunea de clasă generată de relația nesimetrică față de mijloacele de producție, indivizii s-ar autoorganiza spontan și ar „administra lucrurile” fără să se conducă unul pe altul. Totuși, o parte a doctrinei afirmă că acest lucru este posibil la un nivel ridicat de dezvoltare a forțelor de producție, dar și la un nivel inferior, chiar la începuturi – dar nu în stadiul intermediar al productivității moderate, la un nivel nu foarte ridicat, care constituie versiunea marxistă a Căderii, între Grădina Raiului și a Doua Venire. Doctrina consideră căderea utilă și necesară pentru dezvoltarea economică a omenirii: ea oferea mîntuitorilor o sarcină și o justificare, o dată cu instrumentele adecvate, pe care *doar ea* le deținea...

Totodată, statul este și inutil, pentru că administrarea coercitivă a conflictului – departe de a caracteriza condiția umană ca atare – se impune doar în condițiile existenței claselor antagoniste, active dar ascunse (în principal de către statul-fraudă) în societatea civilă fraudulentă. În ordinea socială în care apare, împărțirea în clase este marcată, în forma ei cea mai acută, de mitul unui stat neutru, binevoitor, și de egalitarismul formal, dar ireal, al societății civile.

Imaginea pe care am schițat-o pînă acum se datorează unui remarcabil eseu al lui Leszek Kolakowski, *The Myth of Human Self-Identity: Unity of Civil and Political Society in Socialist Thought*¹. Autorul are marele avantaj de a fi în același timp un istoric autorizat al gîndirii

marxiste și o persoană care a parcurs întregul ciclu al credinței și deziluziei în Europa de Est. Totuși, transcriind în propriile mele cuvinte intențiile și semnificația eseului lui Kolakowski, mă tem că nu am reușit să le apreciez cum se cuvine.

Obiectivul propus de Kolakowski era de a evidenția paralelismul dintre punctele slabe ale criticii originale marxiste la adresa noțiunii de „societate civilă” și deficiențele societăților apărute din încercarea de aplicare a ideilor marxiste. Subliniind faptul că realitatea este întotdeauna mai complexă decât ideologia, el remarcă :

„...o ideologie este întotdeauna mai fragilă decât forțele sociale care se întâmplă să fie vehiculul ei și care încearcă să îi propage valorile”².

În continuare, Kolakowski demonstrează faptul că aspirația greșit orientată a teoriei converge în mare măsură cu defectele grave ale societăților care practică „socialismul real”, și care, la acea vreme, erau mai numeroase decât în prezent.

Aspirația morală fundamentală pe care el o atribuie marxismului este desființarea separării dintre social și politic. (Aceasta reprezintă filonul romantic implicit și nemărturisit din gândirea și simțirea marxistă – care condamnă capitalismul, dar absolvă ordinea socială care l-a precedat, caracterizată de fuziunea ierarhiei politice și economice, în ciuda caracterului ei de clasă, opresiv și exploator.) Este ceea ce tulbură societatea, lezează natura umană și ne privează de propria noastră unitate, extern – în ordinea socială, și intern – în conștiințe :

„...Visul unei comunități umane perfect unificate este probabil la fel de vechi ca reflecția umană asupra societății... el are rădăcini adânci în conștiința unei rupturi, pe care umanitatea a suferit-o chiar la începutul existenței ei, după ce a depășit inocența animală...”³.

Kolakowski afirmă că, date fiind constrângerile reale ale naturii umane (conflictul nu se naște doar din opoziția de clasă) și ale organizării industriale, încercarea de re-unificare a sufletului și societății nu poate sfârși decât în tirania ce a caracterizat, fără excepție, comunismul. Nimic contestabil aici, iar timpul a confirmat-o – deși ar fi fost

utilă o formulare mai clară, fără toată această socio-metafizică, așa cum reușește Kolakowski :

„...nu există nici un motiv de speranță ca acest vis să se poată împlini vreodată, decît în forma crudă a despotismului : iar despotismul este o simulare disperată a paradisului”⁴.

Oricum, nici așa nu ajungem la o concluzie. Alienarea în spirit ș.c.l. sînt în prezent considerate coextensive cu însăși istoria umanității, începînd din momentul distanțării de inocența animală. Ce devine comunismul primitiv conform acestei interpretări ? Oare doar primatele erau ferite de alienare ? Sau, dacă separarea brutală a socialului de politic reprezintă o trăsătură specifică a societății burgheze – cu egalitatea formală între cetățenii statului presupus moral, combinată cu inegalitățile crase pe piața amorală – de ce să nu privim în urmă, așa cum au făcut cu regret și nostalgie mulți romantici, spre societatea feudală, în care socialul *ex hypothesi* și politicul funcționau sinonim și nu erau nevoite să-și ascundă fața ? Iată o ordine socială care nu s-a temut să-și rostească numele... Momentul părăsirii Paradisului rămîne incert : să fi fost la sfîrșitul „inocenței animale”, la ieșirea din comunismul primitiv sau la sfîrșitul orînduirii feudale ? Ar fi important de stabilit clar momentul Căderii...

Aceste neclarități și altele similare ies la suprafață în momentul în care ne străduim să înțelegem noțiunea de „societate civilă” și rolul ei în cadrul tradiției în care s-a conturat marxismul. Totul este prea confuz pentru a fi egalat cu ceea ce a suscitat pasiuni politice atît puternice în rîndul maselor largi est-europene. Să-și fi asumat indivizii oare riscuri și sacrificii atît de mari, stăpîniți doar de dorința înflăcărată de a abolii distincția dintre social și politic din sufletele lor ? Puțin probabil. Oamenii nu năvălesc în stradă mînați de astfel de sentimente metafizice, complexe și ambigue. Eu, cel puțin, nu aș fi gîndit așa. Luptau ei cu adevărat împotriva acestei ispititoare năzuințe lăuntrice atunci cînd s-au întors violent împotriva societății născocite de marxism ?

Noțiunea de „societate civilă” în accepția sa curentă este utilă și nu foarte complicată. Nu și-a cîștigat întîmplător popularitatea și autoritatea ei recentă. Dar este mai util să îi atribuim o semnificație sociologică banală – pluralism instituțional de *un anume tip* – decît să

ne întoarcem la tradiția ideologică emfatică din care provine. În final, confuziile ei depășesc limitele rațiunii chiar și în cazul unui interpret strălucit ca Leszek Kolakowski. Noțiunea are nevoie de mai multe contraste și de un context istoric realist. Trebuie să o percepem pe fundalul unor opțiuni istorice multiple, deoarece lumea socială în care trăim reprezintă un spațiu complex. Trebuie să pășim dincolo de simpla opoziție binară a pluralismului și cezaro-papismului bolșevic, pentru că opțiunile lumii noastre nu sînt epuizate prin acest contrast. Dar, procedînd astfel, mi-e teamă că obscuritățile tradiției hegeliano-marxiste nu ne sînt de mare ajutor.

ADAM FERGUSON

Prin *An Essay on the History of Civil Society*¹ (*Eseu despre istoria societății civile*), Adam Ferguson marchează, din punct de vedere istoric, unul dintre punctele de plecare ale utilizării noțiunii de „societate civilă”. Totuși, teza lui Ferguson prezintă un interes mai larg decât cel strict istoric. Modul în care Ferguson abordează problema societății civile (care îl obseda evident) ne facilitează astăzi, la o distanță de două secole, clarificarea disputelor pe marginea aceleiași noțiuni, în accepțiunea ei curentă – în ciuda (sau tocmai în virtutea) recunoașterii diferențelor de context istoric.

Ca și contemporanii săi, adepții Iluminismului scoțian și continental, Ferguson era martorul tranziției de la societatea aristocratică la cea comercială și observatorul unei societăți destinate să devină industrială (deși nu era deplin conștient de acest lucru). Ferguson nu era economist. De altfel, în lucrarea sa își declină suficient de convingător competența în domeniul economic, „subiect cu care nu sînt îndeaproape familiarizat”, și trimite cititorul la o altă lucrare în curs de apariție, *Theory of Moral Sentiments* (*Teoria sentimentelor morale*), scrisă de un oarecare domn Smith. Considerațiile personale ale lui Ferguson asupra economiei par nesigure și dezordonate. Dar în ceea ce privește implicațiile sociale și politice ale economiei sau ale sociologiei economice, percepțiile sale dobîndesc valoare și profunzime.

Ferguson anticipează și contribuie parțial la o curioasă eroare a lui Adam Smith, care a pus renunțarea la independența feudal-aristocratică pe seama faptului că nobilii s-au lăsat seduși de „fleacuri” (cum urma să se exprime curînd Smith), de tentațiile exhibiționiste, căutînd mărci pentru propriul prestigiu, schimbînd destinația cheltuielilor în direcția achiziționării unor astfel de mărci, și nu în cea a recrutării și menținerii angajaților. Aici Smith confundă cauza cu efectul: într-un stat efectiv centralizat, un cortegiu de însoțitori devine inutil, iar afișarea lor

ostentativă este într-adevăr interzisă, în timp ce „nimicurile” constituie o formă acceptată și mai eficientă de bogăție și paradă. Ferguson remarcă aceeași tendință, dar o plasează în contextul unui guvern centralizat monarhic : „Suveranul însuși datorează mare parte din autoritatea sa... cortegiului strălucitor pe care îl expune în public. Rangurile subordonate își revendică importanța prin exhibiții similare și în acest scop afișează în fiecare moment... ornamentele bogăției lor”². Astfel, ne apropiem de perceperea corectă a legăturii cauzale, deși se pare că extravagantei i se creditează un rol politic exagerat. Totuși, este interesant că „statul teatral” era prezent și remarcat în Occident, nefiind deci apanajul Orientului. Dacă reprezentanții dinastiei de Hanovra, de o cunoscută coloratură burgheză, ar putea fi văzuți în această lumină, ce rămîne de spus despre Bourboni, Romanovi și Habsburgi ?

Totuși, Ferguson se distinge prin poziția sa de observator perplex și mai curînd îngrijorat al tipului de societate civilă pe care o vede conturîndu-se. El percepe cu claritate distincția între societatea europeană contemporană și societățile precedente, inclusiv cele ale Antichității clasice. Considerațiile sale pe marginea acestei distincții se apropie de observațiile elaborate de Émile Durkheim un secol mai tîrziu, utilizînd noțiunile de „solidaritate mecanică și organică”³. Ca și Durkheim, Ferguson își îndreaptă atenția asupra diviziunii sociale a muncii.

„Separînd meseriile postăvarilor de ale tăbăcarilor, sîntem mai bine aprovizionați cu pantofi și stofă”⁴. Nimic discutabil aici, iar Smith a dobîndit foarte curînd notorietate datorită acestei idei. Dar Ferguson înaintează imediat către miezul problemei, punctul în care diviziunea muncii capătă cu adevărat implicații cruciale pentru societate. Următoarele propoziții afirmă : „Dar a separa meseriile care formează cetățeanul și politicianul, meseriile războiului și ale diplomației reprezintă o încercare de a descompune caracterul uman și de a distruge tocmai meseriile pe care intenționăm să le perfecționăm. Prin această separare, noi privăm de fapt un popor liber de propria lui siguranță ; pregătim strategia de apărare împotriva invaziei din exterior, care oferă o perspectivă de uzurpare și amenință, în interior, organizarea guvernului militar”⁵. Ca și Durkheim, Ferguson apreciază că diviziunea muncii are consecințe mult mai grave pe plan socio-politic decît pe plan economic.

Gîndul continuă să-l obsedeze : „Atunci, slăvita eleganță a epocii civilizate nu este lipsită de pericol. Ei deschid o ușă, poate spre dezastru, la fel de largă și accesibilă ca oricare dintre cele pe care le-au închis. Dacă înalță ziduri și întărituri, tulbură mințile celor puși să le apere... neutralizează spiritul militar al națiunilor... pregătesc omenirea pentru guvernarea prin forță”⁶.

Iată motivul fundamental al îngrijorării lui Ferguson. Prin separarea conducătorilor și a oamenilor de arme de civili și, implicit, a meseriilor lor, nu se creează oare riscul preluării puterii de către cei dintîi, distrugînd ordinea binefăcătoare a societății civile care generase separarea? *Acesta este pericolul !*

Gibbon, contemporanul lui Ferguson, remarcase – cu o nuanță de uimire neîncrezătoare – dispariția amenințării barbare ; nesemnificativi ca număr și putere, ei nu mai reprezentau pericolul care copleșise civilizația antică. Nobilii Poloniei, Germaniei și Franței sînt în măsură să înfrunte orice provocare dinspre stepa asiatică. Nici Ferguson nu crede că acest pericol amenință Europa : dimpotrivă, el remarcă dezechilibrul de putere dintre Europa și restul lumii ; totodată, anticipează consecința, și anume apariția imperiilor coloniale ca urmare a dezechilibrului ce a caracterizat secolul XIX.

Nu pericolul extern reprezintă cauza îngrijorării sale, ci consecințele în plan intern ale participării reduse a membrilor societății „rafinată” la politica de constrîngere ; cetățenii se orientează spre activități productive, în detrimentul onoarei marțiale, permițînd nu doar o specializare excesivă a constrîngerii legitime, ci și monopolul asupra acesteia deținut de o unică instituție, statul – o observație pe care teoreticianul Max Weber o va transforma în însăși definiția statului. Cu siguranță periculos – insistă nervos Ferguson.

Aici Ferguson reia fără voie ideea formulată de teoreticianul unei alte civilizații, Ibn Khaldun, nicidecum ca anticipare neliniștită, ci ca stare reală de lucruri : producătorii care încredințează altora responsabilitatea siguranței lor (specialiștilor guvernării și războiului) devin, din punct de vedere militar și politic, neputincioși⁷. Specialiștii-producători nu au de ales în lumea lui Ibn Khaldun, pentru că specializarea excesivă atomizează societatea și exclude coeziunea – condiția eficienței politice și militare. Deci, specialiștii orașelor nu

dispuneau de nici o alternativă. Doar producătorii *nespecializați* pot fi adevărații cetățeni-soldați. Realitatea lumii lui Ibn Khaldun nu permitea apariția societății civile. Producătorii specializați, atomizați, erau din punct de vedere politic victime neputincioase ale membrilor de trib nespecializați și uniți care populau citadela și constituiau de fapt statul. În lumea cunoscută de Ferguson acest lucru nu era real, nu se întâmplase încă. Un fenomen asemănător era pe cale să se producă în 1745, dar inițiativa a eșuat. În consecință, avertismentele lui Ferguson capătă tonul unei tulburătoare neliniști, și nu al anticipării, sigure de sine, a dezastrului – deși după cum am observat, el folosește acest cuvânt. Ferguson îl amintește adeseori pe Demostene și își asumă pe jumătate, dar numai pe jumătate, postura acestuia...

Europa secolului XVIII nu avea nevoie de un Demostene, deși Ferguson cocheta cu o astfel de postură. Preocuparea pentru activitatea comercială și productivă nu îndepărta într-o asemenea măsură gândul cetățenilor de la virtutea civică, încât să nu facă față pericolului extern sau să cedeze în favoarea specialiștilor interni coercitivi, cărora li se solicitase protecția față de pericolele externe. Ferguson nu era în măsură să înțeleagă pericolele reale: societatea nu se dezvoltase suficient, pentru a permite un astfel de discernământ. Dar considerațiile sale asupra unor probleme de mult depășite explică ordinea socială de care era preocupat.

Ferguson are și momentele sale semi-optimiste, atunci când respinge ideea că oamenii trebuie să aleagă între virtute (implicare politică) și interesul pentru bogăție (neimplicarea politică). Cei care „nu se gândesc decît la numărul de locuitori și la prosperitatea unui popor” consideră, probabil, că „virtuțile oamenilor sînt garantate – pe cînd cei preocupați doar de cultivarea virtuților naționale sînt copleșiți de teama de corupție”⁸. Dar optimistul din el nu este de acord cu separarea problemelor: „societatea are mari obligații față de amîndouă. Ele apar în opoziție în mod eronat...”. Putem dispune atît de prosperitatea modernității, cît și de virtutea antică, de o societate bazată deopotrivă pe virtute și pe belșug. Deci, cu puțin noroc, ne vom bucura și de participare, și de bogăție! Ferguson nu anticipează societatea civilă în care liberă participare este condiționată de bogăție...

În opoziție cu cei care au încercat să impună o dilemă fără compromisuri între bogăție și virtute, Ferguson observă destul de corect : „caracterul războinicului diferă de cel al comerciantului : ele se modelează distinct sub influența circumstanțelor...”⁹. Însă, pe alocuri, Ferguson își pierde optimismul prudent, și înseși anxietatea și incertitudinea îi inspiră reflecțiile excelente și profunde.

Romanii sînt elogiați pentru lipsa de specializare, cu alte cuvinte pentru libertatea pe care o asigură absența unei diviziuni a muncii, chiar și în materie de abilități marțiale : „...adversarii lui Pyrrhus și Hannibal... nu stăpîneau nici măcar cunoștințele elementare în arta războiului ! Și totuși erau instruiți, chiar dacă de gladiatori... Romanul era mîndru... el cunoștea avantajul ordinii și al disciplinei, fără să se supună artelor inferioare ale soldatului mercenar. El avea curajul să înfrunte dușmanii țării sale, fără să fi practicat mînuirea armei din teama de a fi biciuit”¹⁰. Dar Ferguson continuă să spună că romanii

„...puteau fi cu greu convinși că va veni o vreme cînd națiuni rafinate și inteligente vor reduce arta războiului la cîteva forme tehnice ; că cetățenii și soldații vor ajunge la fel de deosebiți ca bărbații și femeile ; că cetățeanul va deveni stăpînit de o proprietate pe care el nu va fi capabil (și nici nu i se va cere) să o apere”¹¹.

Ferguson creditează vizibil romanii cu o aversiune față de specializare și o mîndrie a amatorismului, un sentiment pe care l-au savurat mai tîrziu și englezii, mai ales în contrast cu profesionalismul prusac, lipsit de umor. Ferguson simte că romanii aveau dreptate : cel ce permite specialistului să se ocupe de un aspect crucial al vieții se abandonează destinului.

Ferguson oferă un exemplu mai actual, cel al unui șef (indian) american, întîlnind guvernatorul (englez) din Jamaica, la declanșarea ostilităților cu Spania. Căpetenia indiană nu a fost surprinsă de capacitatea redusă a unității de soldați înarmați, aflați la dispoziția guvernatorului (care aștepta întăriri din Europa), ci de prezența spectatorilor civili, comercianți, care nu participau la conflict. Guvernatorul i-a explicat indianului că negustorii și ceilalți locuitori nu erau înrolați. Căpetenia a fost îngrozită de ideea unui atare statut civil. „Eu cînd merg la război nu las pe nimeni acasă, în afară de femeile...” Răspunsul

său exprima, evident, convingerile genuine ale unei societăți participative. Aici Ferguson împrumută un aer superior și comentează că un „războinic simplu” nu putea înțelege faptul că la noi, națiunile sofisticate, războiul și comerțul nu se supun unei distincții atât de severe, că „armate puternice pot fi puse în mișcare de după teighea... și... că, de cele mai multe ori, principii, nobilii și politicienii multor națiuni rafinate sînt considerați negustori”¹². Faptul că războiul constituie responsabilitatea unor specialiști îl apropie, într-o anumită privință, de celelalte activități: războiul este o formă de comerț care operează cu alte mijloace, sau poate invers. Ferguson nu se arată îngăduitor cu romanii, ci cu indianul.

Totuși, Ferguson nu adoptă întotdeauna acest aer de superioritate *hautain*.

„În progresul artelor și al politicii, membrii fiecărui stat sînt divizați în clase; și [...] nu există nici o diferență mai clară decît cea dintre războinic și locuitorul pacifist; este suficient pentru a plasa indivizii în relația dintre stăpîn și sclav. Chiar și atunci cînd rigorile unei sclavii sînt încălcate, cum s-a întîmplat în Europa modernă..., această distincție continuă să servească la separarea nobililor de cei de jos... Nimeni nu a prevăzut vreodată faptul că, în căutarea rafinamentului, oamenii aveau să răstoarne această ordine; sau faptul că ei vor încredința guvernarea și puterea militară a națiunilor în alte mîini. Dar este, oare, la fel de neprevăzut faptul că ordinea inițială ar putea reveni? Și că cetățeanul pașnic... va fi obligat, într-o zi, să se încline în fața persoanei căreia i-a încredințat sabia? Dacă o astfel de revoluție va urma într-adevăr, va reînvia oare acest nou stăpîn, în propria lui ordine, spiritul nobiliar și al celor liberi?... Mi-e teamă să răspund”¹³.

Tot el afirmă că apariția societății civile nu are precedent în istorie și „în mod sigur nu a fost anticipată de omenire”. Ea contrazice ordinea naturală și normală a lucrurilor. Preocuparea lui Ferguson este: nu ar putea fi la rîndul ei răsturnată¹⁴?

El nu analizează corespunzător condițiile specifice care au dus, în Europa nord-vestică modernă, la subordonarea celor stăpîni pe forță față de producători. Și nu elaborează, așa cum avea să facă mai tîrziu Karl Marx, teoria supunerii față de producție, a constrîngerii (ca să nu

mai vorbim de faptul că el nu comite eroarea marxistă a generalizării acestei teorii la scara istoriei întregii omeniri). Evident, Ferguson este neliniștit de perspectiva revenirii la vechile priorități și invocă absența unor Brutus și Fabius, cu ajutorul cărora gărzile pretoriene au format Republica în Roma. Constrângerea s-ar putea întoarce sub o formă pretoriană, și nu sub forma sa civică de la începuturi : și de acest lucru se teme Ferguson.

Totuși, Ferguson are și dispoziția sa optimistă (deși încă plină de anxietate). Chiar dacă gândirea binară – prosperitate sau virtute – se dovedește a fi o greșeală, așa cum el însuși speră, nu este mai puțin obsedat de ea. Departe de a afirma cu certitudine acest lucru, îi place să creadă că este vorba de o greșeală, dar nu se poate opri să se îndoiască... Confirmată în timp, astăzi o putem afirma cu certitudine ; neliniștea lui nu a fost gratuită, iar Jakob Burckhardt o va relua secolul următor, pe baza unei experiențe mai vaste în societatea modernă europeană¹⁵.

Modelul de bază al lui Ferguson implică interacțiunea dintre onoare și interes : societățile comerciale le înlocuiesc pe cele marțiale, și dacă procesul în sine nu-l neliniștește, nemulțumirea sa crește în privința caracterului permanent și ireversibil al acestuia. Pe scurt, Ferguson anticipează o replică a onoarei, dar de rang inferior – guvernarea pretorienilor mai curînd decît autoguvernarea unui popor mîndru și liber.

O lacună sau o deficiență în expunerea lui Ferguson este faptul că, în timp ce descrie interacțiunea celor doi principali participanți, ignoră rolul religiei. În această privință îi este inferior, spre exemplu, lui David Hume. Comentariul lui Ferguson despre apariția statului modern este simplu : monarhul în alianță cu poporul supune seniorul feudal, eliberînd poporul de obediența datorată acestuia și încurajînd practicarea activităților comerciale și lucrative. Consecința va fi consolidarea Coroanei sau dimpotrivă, un „spectacol inedit în istoria omenirii : monarhie combinată cu republică, și un teritoriu vast, guvernat temporar fără forță militară”¹⁶. Aceasta este varianta britanică, favorabilă, a povestirii. Nici un cuvînt, nicăieri, despre eventualul rol al Reformei...

Cu toate acestea, există un spațiu unde Ferguson recunoaște importanța religiei în geneza formelor sociale, obiectul preocupării sale. Istoria nu se reduce la simpla interacțiune și concurență dintre onoare

și interes : din cînd în cînd, intră în scenă un al treilea partener, virtutea. O societate angajată în impunerea virtuții diferă de una dependentă de onoare și sedusă de interes. În devotamentul ei fără compromisuri și în supunerea brutală a propriilor cetățeni la practicarea virtuții, se definește ca o adevărată societate *umma*, un fel de comunitate charismatică.

Totuși Ferguson nu se gîndește nici la musulmani, nici la puritani : el se gîndește la Sparta. În acest sens, îl citează pe Xenofon : „...spartanii ar trebui să depășească toate națiunile, fiind singurul stat în care virtutea este considerată drept obiect al guvernării”¹⁷. Transformarea virtuții în interesul fundamental al guvernării constituie cea mai bună definiție a societății *umma* sau a unei comunități charismatice. Ferguson, referindu-se la spartani, îi numește popor singular, pentru că „doar ei, după Xenofon, au transformat virtutea în interes de stat”¹⁸.

Un devotament pentru virtute atît de complet transformă societatea într-o comunitate sacramentală. Dar intruziunea singulară a religiei în schema lui Ferguson nu o modifică efectiv : în acest caz, religia consolidează, dincolo de orice măsură normală, astfel de atitudini politice, care sînt susținute în alte condiții exclusiv de onoare. Excesul nu duce decît la o respingere destul de neobișnuită a confortului și a interesului și diminuează, cum fără îndoială se și intenționa, pericolul seducției exercitate de lux și lăcomie. În Sparta, devotamentul față de onoare devine atît de extrem, încît este considerat o formă de virtute. Dar acest lucru nu este relevant pentru preocupările moderne. Societatea modernă nu este tentată nici de reîntoarcerea la tribalismul segmentar, nici *a fortiori*, de o formă a acestuia obsedată de virtute. Opțiunea socială este doar întîlnită sub forma subcomunităților charismatice cum sînt cele de tip *kibbutz*. Așa erau comunitățile spartane, ascetice și orientate spre virtute, dar ele solicitau exclusiv minoritățile foarte angajate din punct de vedere ideologic. În lumea modernă, este foarte greu să răspîndești un astfel de spirit în întreaga societate sau să-l menții pentru mult timp. Subcomunitățile autoselectate, orientate spre virtute, manifestă o tendință extremă spre rutină.

Deci, în ansamblu, Ferguson intuia un pericol care în final nu s-a materializat, în orice caz nu în forma pe care o prevăzuse, și nici la

dimensiunea pe care o anticipase eronat ; așadar, în această privință s-a înșelat. Dar dacă ne îndreptăm atenția către punctele de criză identificate de Ferguson în situația al cărei martor era, vom înțelege ce anume caracterizează în realitate societatea civilă și care sînt problemele acesteia.

Pe de o parte, societățile se preocupă de menținerea ordinii și de supraviețuirea în confruntarea cu inamicul și, pe de altă parte, de menținerea sau dezvoltarea producției. Ambele preocupări domină societățile în mod diferențiat, dar în ansamblu s-ar putea spune, aproape prin definiție, că cea dintîi predomină în societățile „grosiere” iar cea de-a doua în cele „rafinate”. Cea dintîi poate fi satisfăcută în două moduri : prin putere centralizată (despotism) sau printr-o formă oarecare de participare. Cea de-a doua cere de la cei ce participă la ea un spirit bărbătesc, voința și capacitatea de a se ridica împotriva opri-mării. După Montesquieu, republicile se bazează pe virtuțile oamenilor, iar tiraniile pe viciile lor. Valorile care încurajează acest tip de atitudine se rezumă prin cuvîntul „onoare”.

Prin contrast, valorile care decid orientarea spre producție, comerț și confort se reduc la „interes”. Ferguson observă la națiunile europene moderne o puternică tendință de deviere de la onoare la interes. Nu se ascunde nici un pericol aici, dimpotrivă : lumea devine mai bogată, mai populată. Dar problema se pune altfel : creșterea producției și a confortului depinde de diviziunea muncii. Și aici totul în regulă, atunci cînd pur și simplu implică separarea activităților croitorilor de cele ale cizmarilor. Dar problema devine mai gravă atunci cînd se separă cetățeanul de războinic și de politician. Mai simplu : piața nu ar putea genera o formă nouă de sclavie ? Mult înainte ca Hayek să-și exprime convingerea că abolirea pieței ar deschide „calea spre sclavie”, Ferguson se teme exact de contrariu : piața însăși – și nu desființarea ei – deschide calea spre servitute.

Ibn Khaldun analizase strălucit o astfel de lume, în care specialiștii în comerț erau neputincioși din punct de vedere politic în fața statului constituit din membrii de trib nespecializați și uniți (deși Ferguson nu era conștient de acest lucru). Ibn Khaldun a înțeles lumea în care civilitatea și coeziunea nu acceptă simultaneitatea și în care problema inerentă a fost rezolvată de către *orașe*, care au oferit cel dintîi element,

și de către *triburi*, care l-au oferit pe cel de-al doilea. Situația era stabilă, cu excepția unei mișcări ciclice în interiorul ei, care oricum nu a afectat *pattern*-ul global. Ferguson se confrunta cu o societate instabilă, caracterizată de o tendință pronunțată spre civilitate, și se temea că dezechilibrul rezultat va duce la supunere.

Ferguson s-a înșelat: pericolul de care se temea nu s-a produs. Oamenii de arme nu au preluat conducerea națiunilor comercial-industriale avansate. Chiar și atunci când o curioasă coalitie între armată și industriași a încercat preluarea puterii în Germania și Japonia dintre cele două războaie mondiale, ea a fost eliminată la fel de rapid cum fusese înființată. Guvernarea militară caracterizează națiunile lipsite de șanse, nu cele prospere, orientate spre interes: nu diviziunea muncii, ci un nivel relativ redus al acesteia o impune. Acum știm. Deși justificate, temerile lui Ferguson nu s-au confirmat; încercînd să înțelegem de ce, vom avea multe de învățat.

În alte tipuri de societate, conjunctura remarcată de Ferguson în Europa modernă a avut exact urmările de care el se temea. Populațiile preponderent comerciale, care au încredințat altor indivizi responsabilitatea politică și/sau a apărării, s-au confruntat cu pericolul pierderii independenței interne sau externe, sau chiar a ambelor. Dintre orașele-republici ale Italiei moderne timpurii, doar Veneția a supraviețuit secolului XVIII, chiar dacă era numai o umbră a identității sale de odinioară – dar a capitulat la rîndul ei fără să opună rezistență, la simpla apropiere a lui Napoleon. Machiavelli, separat în timp de Ibn Khaldun numai de cîteva generații, a identificat aceeași problemă într-un mediu mai puțin stabil și mai dificil, și a oferit un diagnostic similar, deși mai pesimist. În lumea lui Machiavelli, elvețienii, după părerea lui, exemplificau încă onoarea antică, dar ei nu puteau asigura conducători pentru restul Europei sau cel puțin pentru Italia. Ei furnizau doar mercenari; nici măcar mameluci (soldați angajați), în timp ce în lumea lui Ibn Khaldun, turcii, arabii și berberii reprezentau o resursă inepuizabilă de conducători/războinici coezivi, capabili să înlocuiască specialiștii ne-coezivi, atomizați ai lumii productive urbanizate și sedentarizate. În *Salammbô*, Gustave Flaubert descrie o societate care are motive să se teamă de mercenarii ei, parabola unei societăți terorizate de propriii ei slujbași cu simbrie.

Autogovernarea participativă este o plantă plină de vigoare atunci cînd crește printre comunități pastorale sau țărănești montane ; multe astfel de societăți au supraviețuit onorabil în lumea modernă. Dar în proximitatea unui spirit comercial exagerat, planta rareori se bucură de o viață lungă, deși i se promite o splendidă înflorire. Statele-orașe comerciale sînt caracterizate de o fragilitate specifică. De ce ar duce-o comercianții liberi din nord-vestul Europei mai bine decît predecesorii lor, care zac îngropați în trecutul istoric ?

Există cîteva motive întemeiate pentru care nu au avut această soartă (deși ele nu apar în analiza lui Ferguson) :

1) Creșterea perpetuă și exponențială. Revoluția din Europa secolului XVIII nu a semănat cu cele anterioare, în care comerțul și producția substituie temporar jaful și dominația, ca preocupări și valori sociale centrale. Deși se mai întîmplase în trecut, instabilitatea politică declanșată ulterior i-a diminuat șansele de supraviețuire. De această dată însă, fenomenul apărea însoțit de alte două procese – Revoluția industrială incipientă, ce propunea o nouă metodă de producție, și Revoluția științifică, menită să asigure o resursă inepuizabilă de inovație și o creștere exponențială aparent infinită a forțelor de producție. Noul sistem social era înzestrat cu un inepuizabil Fond de Mituire Socială. Și-ar fi putut cumpăra salvarea din orice amenințare, externă sau internă. În orice caz, superioritatea sa tehnologică a ferit-o de plata oricărui tribut barbarilor din afară. Mitraliera Gatling ar fi rezolvat rapid problema.

2) Societatea civilă era *singura* capabilă să realizeze acest lucru ; Europa se definea ca sistem multistatal. Noua ordine socială dispunea de mijloacele de compensare a nemulțumirii, dar le putea utiliza doar dacă era lăsată în pace să administreze noua economie. Nimic nu garanta că specialiștii în politică și constrîngere pe care îi angajase nu îi vor obstrucționa acțiunea : în lăcomia lor, specialiștii puteau ucide gîsca cu ouă de aur. Temerile lui Ferguson nu erau complet nejustificate. De fapt, ele s-au confirmat în cel puțin două ocazii foarte importante : agenții Contrareformei și bolșevicii, fiecare, au sufocat părți importante ale Europei. Exploatatorii și ideologii i-au înlăturat pe producători sau i-au dominat, cu urmări dezastruoase. Dar într-un sistem multistatal, în care anumite state prosperă în mod spectaculos și vădit, sistemele

sufocante și sufocate vor fi pînă la urmă eliminate printr-o versiune socială a selecției naturale. Societatea civilă putea fi într-o cîtva obstrucționată, însă nu total : societățile civile care au supraviețuit și-au demonstrat superioritatea economică și chiar militară față de organizațiile politice oficiale, care disprețuiau interesul și căutau numai onoarea și virtutea sau o combinație lipsită de atracție a celor două. Roșul și Negrul s-au susținut reciproc. Sistemul multistatal a favorizat supraviețuirea societății civile care își ținea în frîu Roșii și Negrii, chiar dacă exclusiv în anumite contexte. Superioritatea economică sau militară a unei societăți în dezvoltare le-a obligat pe celelalte să o urmeze. Selecția naturală a asigurat ceea ce nici prevederea rațională, nici constrîngerea nu reușiseră să realizeze¹⁹.

3) În aceste condiții, în interiorul societăților nesufocate, producția devine o cale mai sigură spre prosperitate decît dominația. În societățile tradiționale, cel care deține puterea politică dobîndește curînd bunăstarea, ca un fel de consecință. Același lucru se întîmplă și în societățile comerciale și industriale, dar la un alt nivel, mai redus. Acolo, cea mai bună cale de a obține banii este să produci bani, fără să obții puterea și fără să te implici în ea. (Acest lucru definește de fapt societatea civilă.) Economia există acolo unde există acțiunea, și este posibil să te dedici exclusiv activităților economice fără o participare efectivă la problemele puterii. Nu toți industriașii dispun de o armată de gangsteri, nici nu sînt toți mafioți și nu toți îi mituiesc pe birocrati. Nu toți au prieteni în tribunale. Este posibil să prosperi în timp ce îți vezi pur și simplu de treabă. Cu alte cuvinte, legea protejează averea, indiferent dacă cineva și-a creat sau nu alianțe speciale sau grupuri de însoțitori pentru protecția sa. Prosperitatea aduce cu sine puterea, și nu invers. Acest lucru este remarcabil și excepțional. Marxismul l-a transformat dintr-un motiv de mîndrie într-un reproș și a generalizat absurd dominația producției asupra unei pretense „suprastructuri” politice, ca lege ce guvernează toate societățile înzestrate cu clase sociale, cînd de fapt constituie caracteristica specifică unui anumit tip de societate.

4) Diviziunea muncii apare într-o formă complet nouă. Nu numai că există mult mai multă specializare decît în trecut : ea diferă din punct de vedere calitativ. Ferguson a remarcat că nu separarea croitorului de

cizmar era cu adevărat importantă, ci cea dintre cetățean și soldat. Dar mai importantă decît simpla separare este *maniera* în care ea s-a produs. Un secol mai târziu, Durkheim juxtapune diferite tipuri de diviziune a muncii, complexe și „organice”, fără a le deosebi însă efectiv, fără a marca în mod corespunzător diferența dintre o civilizație tradițională, complexă și avansată, și lumea industrială modernă.

Într-un anumit sens, în societatea industrială diviziunea muncii merge mai departe decît oricînd: există ocupații distincte și separate. Dar într-un alt sens, există mai puțină diviziune și mai multă omogenitate: fiecare sarcină este realizată în același stil și aproape în același spirit. Manualele și regulile sînt formulate într-un limbaj accesibil marelui public, deoarece există mobilitate între ocupații, reorientarea este relativ ușoară și monopoliurile de breaslă sînt rare. O educație generală, ce pregătește individul pentru toate specializările, este mai importantă pentru identitatea sa decît pregătirea specifică, menită a-l face potrivit pentru ocupația sa particulară. Mobilitatea profesională constituie norma. Specializările sînt la rîndul lor interdependente, specialiștii fiind obligați să comunice și să înțeleagă alți specialiști. Toți trebuie să „vorbească aceeași limbă”.

Cu alte cuvinte, indivizii se definesc în primul rînd ca membri ai unei culturi superioare comune (adică ai unei națiuni) și doar în al doilea rînd, eventual, ca membri ai unei bresle sau ai unei caste. În consecință, deși separarea funcțiilor armatei de celelalte (despre care Ferguson credea că anunță o nouă guvernare, mai viciată, a bătaușilor pretorienii) se produce cu adevărat, specializarea militară respectă într-un anumit sens standardele celorlalte: ea nu generează nici o castă, nici o clasă socială distinctă, ci reprezintă o profesie ca oricare alta, ca agricultura, de exemplu. Mișcarea spre interiorul ei și către exterior nu este obstrucționată, iar retribuțiile urmează cu precădere legile pieții, și nu legea extorcării, în virtutea căreia cei ce exercitaseră în trecut constrîngerea furau după dorință de la ceilalți. Societățile moderne au fermieri, nu țărani: agricultura constituie o ocupație ca oricare alta și poate fi abordată sau abandonată fără a depăși granițele legale sau ritual sanctificate ale unei clase sociale sau caste. Societatea modernă creează soldați, nu caste de războinici. Același lucru este valabil și pentru

politică, și pentru profesia armelor : Negrii și Roșii nu se disting legal sau sacramental de restul societății. În afara serviciului, ei poartă în general veșminte civile. Cu greu ai putea să-i deosebești. Comandantul expediției britanice în Falklands se mîndrea cu postura lui de „navetist”. El nu era nici aristocrat militar, nici membru al unei caste de războinici.

Acest tip inedit de diviziune a muncii explică particularitatea întru cîțva contradictorie a societăților civile – nepotrivită în orice alt context istoric similar : cei ce dețin puterea nu primesc retribuții exagerat de mari în raport cu ceilalți (nici nu sînt obligați la un exces de virtute ascetică) ; dimpotrivă, recompensele atribuite sînt reduse, cu nimic ieșite din comun. Societatea tradițională practica un model identic în interiorul comunităților participative, asigurînd caracterul temporar al ocupării pozițiilor de putere – așa cum făceau grecii, de exemplu, prin tragere la sorți, reluată de fiecare dată după un anumit interval de timp – sau creînd un fetiș din virtutea ascetică și impunîndu-l propriilor conducători – ca în cazul spartanilor, de care Ferguson era atît de impresionat.

5) Autoguvernarea politică sau modularitatea. În Europa, un alt tip de religie și-a făcut apariția o dată cu Reforma care a eliminat sancțiunile externe și accentuarea rituală a obligațiilor sociale și, în schimb, a așezat pe umerii fiecărui individ povara imensă de a fi propriul său preot și judecător intern. Dacă acest ethos a fost generat sau urmat de o economie orientată tot mai mult spre individualism, rămîne o problemă deschisă controverselor. Aspirația dezinteresată și individual confirmată spre virtute a avut fără îndoială o contribuție semnificativă la apariția societății civile : după Tocqueville, virtutea a consolidat democrația în America. Virtutea ca scop de stat sau ca politică publică este probabil dezastruoasă pentru libertate. Virtutea practică liber de adulții ce consimt la ea constituie un avantaj important pentru societatea civilă, sau chiar pre-condiția ei esențială. Preocuparea pentru virtute a călăuzit individul spre urmărirea „dezinteresată” a interesului – acumularea lipsită de plăcere, de aici reinvestirea și creșterea continuă – și mai puțin spre transformarea averii în putere, condiție socială, plăcere sau mîntuire, așa cum pare mai firesc să se întîmple. Interesul „dezinteresat” a stat la baza capitalismului, afirmă Max Weber ; definindu-se

ca opțiune individual asumată mai curînd decît ca vocație social impusă, a creat o societate mobilă și creativă. În mod ironic, indivizii care și-au urmat consecvent vocațiile au întemeiat o ordine socială în care vocațiile au devenit opționale. Nu se poate vorbi despre un Contract social universal, adaptat tuturor societăților, ci doar despre diferite tipuri de Legi fundamentale, specifice fiecărui tip de societate: nu statutul social, ci angajamentul individual față de contract constituie temelia acestei ordini sociale.

6) Remiza ideologică. Pentru ca virtutea să fie privatizată, este esențial ca practicienii și predicatorii virtuții fără compromis, absolute și impuse și practicanții vechii religii ritualiste rivale, social înrădăcinate și adaptive să pună capăt conflictului lor printr-o situație de remiză, deci de tolerare reciprocă, așa cum s-a întîmplat în Anglia. Tradiționaliștii ritualiști sînt astfel încurajați să furnizeze cadrul social general, de data aceasta cu îngăduință: rivalii lor, la urma urmei, nu sînt necredincioși, ci mai degrabă cred cu exagerată convingere și sinceritate. Biserica Anglicană era mai preocupată să combată entuziasmul puritanilor decît să pedepsească infidelitatea. Ca urmare, puritanii se orientează spre interior, spre acumularea dezinteresată, deci mai eficientă, și chiar spre propovăduirea și practicarea toleranței, de care ei înșiși aveau nevoie. Dezinteresul ce caracteriza preocuparea lor pentru avere este extrem de benefic nu doar din punct de vedere economic, ci mai ales din punct de vedere politic. De vreme ce nu-și folosesc averile pentru dobîndirea puterii (nu mai mult decît pentru a dobîndi plăcerea sau mîntuirea, după practica firească a omenirii), ei ies din cercul vicios care, în trecut, determinase suprimarea deținătorilor prosperi ai averilor, ca pe o amenințare politică iminentă. Obiectivul lor nu mai este puterea; așadar, ei pot fi tolerați.

7) Remiza politică (devenită posibilă prin dezvoltare). Ferguson o conștientizează pe deplin, deși nu reușește să o raporteze la remiza ideologică. Remiza politică generează acea combinație dintre monarhie și republică pe care el o admira la Anglia și care a avut ca rezultat creșterea fără precedent a autorității legii.

În remarcabila lucrare *People, Cities and Wealth*²⁰, E.A. Wrigley atrage atenția asupra faptului că marii economiști clasici, considerați

profeții capitalismului în curs de apariție, erau în realitate extrem de neliniștiți și întru cîțva pesimiști în privința perspectivelor acestuia. Ei remarcaseră anumite contradicții economice interne care vor fi în final fatale (opinii preluate într-o formă modificată de discipolul lor, Karl Marx). Considerațiile lui Ferguson se aliniază acestor puncte de vedere ; el nu era preocupat de contradicțiile economice (pe care nici nu pretindea că le-ar înțelege), ci de contradicțiile politice ale capitalismului, pe care le percepea acut. Interesant este că ambele puncte de vedere pesimiste au fost invalidate de același factor, de expansiunea imensă a puterii productive, consecință a impactului tehnologiei științifice. Victoria societății comerciale asupra celei de pradă în secolul XVIII a avut de această dată un caracter permanent și stabil, și nu s-a autodistrus în final ; revoluția comercială și cea politică au fost la timpul potrivit urmate de cea industrial-științifică, care a asigurat mijloacele cu ajutorul cărora societatea a devenit permanentă și sigură. Într-o manieră similară, modernizarea emulativă a islamului a asigurat victoria permanentă a islamului superior asupra celui popular, în timp ce, în trecut, cele două alternau în funcție de un *pattern* aproape ciclic.

Am luat în considerare, într-o cronologie inversă, două reflecții profunde asupra societății civile : comentariul lui Leszek Kolakowski despre criticile tradiției marxiste la adresa societății civile și cel al lui Adam Ferguson, care a anticipat problema viabilității sale politice. Cele două forme de angoasă diferă semnificativ, prin stil și tonalitate. Cea marxistă ține de romantismul secolului XIX. Tonul ei este cel al *Suferințelor tînărului Werther*. Omul se dorește complet și se plînge amarnic, deoarece își găsește sufletul disputat între interese politice și economice. Se pare că marxismul dorea un om eliberat de separarea dintre omul economic, egoist, și cel politic, moral : ideea fundamentală era unitatea spiritului. Realismul scoțianului din secolul XVIII nu permite o astfel de neliniște *recherchée* : el este mai puțin preocupat de efectul diviziunii asupra sufletului ; mai important este efectul acesteia asupra societății și pericolul ca diviziunea să ducă la o formă dezagreabilă de servitute.

De fapt, separarea constituie o trăsătură inerentă a societății civile și unul din principalele sale merite. Se poate ca prețul libertății să fi

fost odinioară veșnica vigilență : extraordinar la societatea civilă este faptul că, aici, cei distrați, cei preocupați de interesele lor particulare sau, în virtutea oricărei rațiuni, nepotriviți pentru practicarea vigilenței permanente și intimidante pot spera să se bucure de libertate. Societatea civilă acordă libertate chiar și celor lipsiți de vigilență.

Numai cei cutezători merită laurii, spune poetul. Dar nu avem oare voie să aspirăm la o ordine socială în care chiar și aceia dintre noi care sînt timizi să se poată bucura de frumusețea feminină ? Aceasta a fost dintotdeauna speranța mea. Societatea civilă este ordinea în care libertatea (ca să nu mai vorbim de farmecul feminin) este accesibilă chiar și celor lipsiți de curaj, de vigilență și distrați.

ESTUL E EST ȘI VESTUL, VEST

Distribuția relativ geografică a atomizării sociale este interesantă. De altfel, pe această temă, există o contradicție izbitoare între opiniile a doi gânditori, Machiavelli și Tocqueville.

Într-un pasaj remarcabil (care i-a adus și o popularitate nefericită de predecesor al „Orientalismului” modern, în sens peiorativ, ca denigrator al Orientului), Machiavelli analizează prin contrast problemele și dificultățile inerente unei încercări de supunere a societăților vestice *vs* estice. Nimic mai simplu, sugerează el, decît primul pas al unei invazii asupra unui regat vestic: dată fiind fragmentarea acestuia în subunități autonome sau independente, găsești destul de ușor, printre baronii nemulțumiți, un aliat cu ajutorul căruia să ajungi în interior. Am putea adăuga și faptul că, avînd sprijinul unor astfel de aliați, este cu atît mai puțin dificil să obții o victorie asupra monarhului local și să-l înlocuiești. Adevăratele dificultăți încep abia acum. Prin fragmentare, care inițial facilitase accesul, dominarea efectivă și incontestabilă devine anevoioasă sau imposibilă.

Cît de diferite sînt toate acestea în Est! Aici întâlnești un regat unit și absolutist, iar înfrîngerea unui astfel de dușman, puternic, dispunînd de o bază militară atît de solidă, poate fi într-adevăr dificilă. Dar dacă reușești, ca Alexandru, să-ți asiguri victoria decisivă, totul devine simplu. O dată societatea pulverizată din punct de vedere politic și militar și forța centrală distrusă, succesul este asigurat. După o victorie crucială, dominarea este simplă, necontestată și permanentă.

Patru secole mai tîrziu, Tocqueville avea să fie și el un analist al societății occidentale și un fin observator al Orientului. Implicarea sa în politica franceză, din perioada Monarhiei din Iulie și a invaziei franceze în Africa de Sud, i-a orientat interesul către Algeria.

Discutînd despre războiul cu Amir Abd el Kader, la origine un țăran marabut care construisese un stat algerian opus celui francez, pe ruinele

lăsate de retragerea turcilor, Tocqueville își situează opiniile în antiteză cu Machiavelli. Doar în ceea ce-i privește pe suzeranii turci, Tocqueville pare să preia pur și simplu poziția lui Machiavelli: o singură luptă decisivă a distrus principatul turc de pe teritoriul algerian. Învinși, otomanii și-au oferit serviciile noilor cuceritori, dar cum oferta le-a fost declinată, ei au fost imbarcați pe doar câteva corăbii și trimiși la Istanbul. Guvernarea lor se baza pe concentrarea de forță într-un singur punct și pe fragmentarea restului societății. Ei au condus o societate algeriană segmentată prin intermediul unui număr restrâns de persoane; la sfârșitul guvernării lor în Algeria, francezii constatau cu amărăciune că, pentru același lucru, ei au avut nevoie de un dispozitiv de 400.000 de persoane.

Cînd francezii au avut de întâmpinat rezistența locală, situația era deja alta. Tocqueville subliniază mai ales faptul că în lupta cu Abd el Kader, conducătorul tuturor triburilor în mod activ ostile francezilor, dar pe care Kabyliei, spre exemplu, au refuzat să-l susțină, era complet inutil să se spere în sau să se provoace o confruntare decisivă, ori să se presupună existența unui centru de greutate, a cărui capturare ar fi hotărît rezultatul războiului. Francezii se confruntau cu o societate distrusă pînă la temelii în urma înfrîngerii, dar care se putea redresa la fel de repede, o dată ce condițiile deveneau favorabile.

Atît Machiavelli, cît și Tocqueville erau observatori atenți, iar Orientul Apropiat nu s-a schimbat radical în intervalul dintre începutul secolului XVI și secolul XIX. Sub dominația de suprafață a otomanilor, lumea lui Ibn Khaldun a supraviețuit. Deci, care dintre cei doi avea dreptate?

Răspunsul este, desigur, că amîndoi. Ei și-au îndreptat atenția asupra unor aspecte diferite ale Orientului. Statul oriental centralizat avea într-adevăr proprietățile cu care Machiavelli l-a creditat: nu era vîrfurile unei piramide complexe a puterii, în interiorul căreia, de fapt și de drept, să existe o dispersare de autoritate efectivă. O victorie singulară asupra unui centru de putere unic a vulnerabilizat restul societății în fața învingătorului. Dar nu putem aplica acest model la scara întregului Orient, și cu atît mai puțin la nivelul zonelor aride ale Orientului Mijlociu; aici nu putea fi vorba despre o guvernare efectivă a unui atare centru de putere unic sau urban.

Poate că teoria politică locală a fost cu adevărat absolutistă ; realitatea era însă alta. Preponderent, mediul rural, în special în condițiile unor dificultăți de acces datorate reliefului montan sau deșertului, era populat de unități sociale autoguverdate, autonome sau independente. Acestea erau extrem de dificil de cucerit sau, în cazul în care erau cucerite, dificil de administrat. Ele se puteau dispersa și refugia cu ușurință în cazul unei înfrîngerii, dar se reorganizau la fel de rapid într-o formidabilă forță, sub un conducător înzestrat cu charisma efemeră a succesului. Nici o instanță exemplară nu domina societatea. Chiar dacă, teoretic, exista un centru puternic suprem, care să controleze zonele vulnerabile, urbane, stabile, în realitate o mare parte a societății rămînea total sau parțial autonomă, negociind și renegociind propria relație cu centrul, în condițiile unui echilibru instabil al puterii.

Asemenea comunități au devenit relativ rare în Europa, chiar și în secolele XV și XVI. Cunoscînd caracterul tradițional al acestor comunități constituite în adevărate modele ale Antichității, Machiavelli observa că, la acea vreme, dintre națiunile Europei numai elvețienii conservaseră valorile anticilor (de exemplu, manifestau o coeziune puternică, consfințită de o religie riguros respectată). În Africa de Nord și în numeroase zone ale Orientului Mijlociu, acele comunități supraviețuiseră suficient cît să joace un important rol politic în secolul XX. Triburile iraniene și marocane au avut un rol semnificativ, chiar și atunci cînd idiomul politic formal, deși nu reflecta realitatea, se deplasase spre emulația frazeologiei occidentale. Au existat, cel puțin nominal, triburi constituționale sau chiar socialiste...

Machiavelli se confruntă cu aceeași problemă politică identificată de Ibn Khaldun, cu cîteva generații în urmă, și care mult mai tîrziu, cînd încetase să fie acută, avea să constituie subiectul preocupărilor lui Adam Ferguson : ce anume formează baza reală a ordinii sociale, cine trebuie să fie apărătorii statului, pentru a satisface cunoscuta și dificila exigență platonice de a se purta ca niște bravi cîini ciobănești împotriva lupilor din exterior, dar fără a se purta ca niște lupi față de oile aflate sub protecția lor ? O întrebare foarte dificilă. Armatele civice recrutate din rîndul populației urbane nu s-au ridicat la nivelul așteptărilor, în timp ce mercenarii, dacă aveau succes, preluau puterea, iar dacă erau pe punctul de a fi învinși, dezertau. Machiavelli, derutat, nu a găsit

nici o soluție pertinentă, în afară de a recomanda mobilizarea unor forțe mixte, probabil în speranța că acestea nici nu vor ataca, nici nu vor fugi toate, în același timp. Era cel mai bun lucru la care s-a putut gândi, nu însă și o rezolvare perfectă.

Ibn Khaldun s-a dovedit mult mai agil în formularea unor soluții la aceeași problemă. El nici măcar nu trebuia să inventeze o soluție : societatea pe care o studia și în mijlocul căreia trăia oferise de nenumărate ori soluția, cu regularitate ; și soluția s-a dovedit de fiecare dată eficientă. Întinsele regiuni păduroase, de savană și de munte, izolate din punct de vedere social, asigurau un enorm rezervor, un gen de matrice politică a unor comunități sudate, deopotrivă capabile și obligate să se apere și să se administreze : acestea dispun de abilitățile necesare conducerii unui stat mai mare, o dată oportunitatea creată prin declinul unei dinastii precedente (apărută ea însăși într-un mod similar). Statul era un dar al tribului pentru oraș.

Ibn Khaldun nici măcar nu a făcut efortul să (re)comande această soluție. Pur și simplu a analizat procesul ca stare de fapt, ca singura ordine socială posibilă, o lege a funcționării sociale. Ea a fost validată prin caracterul ei inevitabil, mai mult decît prin efectele ei relativ benefice. În orice caz, nu are nici un rost să mai discutăm despre ceea ce nu poate fi schimbat, după cum observa Aristotel.

Machiavelli nu putea adapta aceeași soluție pentru Italia și, în general, Europa. Singuri elvețienii dispuneau de virtuțile antice necesare, dar elvețieni nu existau cît pentru toată lumea, și, în orice caz, deși formidabili ca soldați (francezii, a notat Machiavelli, nu puteau ieși învingători nici fără ei, nici împotriva lor), ei păreau pur și simplu a nu avea nici imaginația, nici prestața necesare întemeierii unui stat pe teritorii străine. Altădată, normanzii reușiseră acest lucru, de la un capăt al Europei pînă la celălalt, de la Dublin la Palermo și Kiev, dar elvețienilor pare să le lipsească acel *savoir faire* politic. Deci ?

Cu adevărat important rămîne faptul că, de-a lungul secolelor care i-au separat pe Ibn Khaldun și Machiavelli de Ferguson și Tocqueville, problema nerezolvată de Machiavelli, însă de Ibn Khaldun da, – implicit, pornind de la experiența de zi cu zi a societății sale – era pe cale de a fi rezolvată în Europa, într-o manieră inedită. În Occident nu se pune

problema unei opțiuni – așa cum fusese odată în Antichitatea clasică – între comunitatea participantă și imperiul centralizat: statul feudal pluralist semi-segmentar fusese deja înlocuit de statul modern, inițial baroc și monarhic, ulterior participativ și „democratic”. Tocqueville subliniază faptul că guvernarea iacobină doar a continuat și a desăvârșit efortul de centralizare al monarhiei franceze. Cu alte cuvinte, că monarhia centralizată, cu respectul ei pentru proprietate, pregătise deja terenul pentru societatea civilă pe care statul modern democratic a completat-o. Așa-numita monarhie absolutistă nu era întru totul... absolută: legea și proprietatea erau respectate. Astfel, monarhia rusă, considerată cea mai absolutistă dintre monarhiile europene, a lăsat o impresie foarte puternică asupra unui oaspete persan din veacul XIX, surprins de faptul că deținătorii puterii se supuneau legii cu rigurozitate¹. (Oprimarea țăranimii era replica dată respectării drepturilor aristocrației, o aristocrație subordonată, a cărei loialitate a fost cumpărată prin garantarea proprietății și privilegiilor ei. Mult mai târziu, abolirea bolșevică a drepturilor de proprietate și reimpunerea aservirii au făcut ca atît *nomenclatura* subordonată, cât și țăranimea reaservită să se supună aceluiași arbitrar.) După cum accentua Perry Anderson în *The Lineages of the Absolut State*², aceasta era trăsătura cea mai semnificativă a statului baroc. În umbra lui s-a conturat o societate civilă independentă, activă, în fața căreia statul va fi obligat să se justifice la un moment dat.

Iată așadar, revelat, misterul: un stat efectiv centralizat și care, acumulînd o asemenea putere, condamnă restul societății la inerție și paralizie; apariția unei societăți care, încetînd să mai fie segmentară – ca alternativă la stat, formă nestatală eficientă, ca opoziție internă împotriva statului, sau ca aliat condiționat al acestuia –, se dovedește totuși capabilă să se opună cu o forță egală statului. Deși logica tuturor formelor sociale din trecut nega posibilitatea apariției unui astfel de fenomen, el s-a produs. Acesta este misterul societății civile.

CENTRALIZAREA POLITICĂ ȘI DESCENTRALIZAREA ECONOMICĂ

Există două rațiuni fundamentale în virtutea cărora pentru o societate industrială descentralizarea economică este esențială, constituind cu certitudine o pre-condiție a oricărei forme sociale similare societății civile.

O astfel de societate nu poate fi decît pluralistă – și ea trebuie să conțină forțe stabilizatoare și mecanisme de echilibru, fie plasate în sfera economică, fie acționînd prin pîrghiile puterii economice – pentru că centralizarea politic-coercitivă constituie o pre-condiție necesară funcționării ei. De aici rezultă că nu poate exista un echilibru real în sfera coercitivă. Societățile tradiționale pot dispune de pluralism în arealul de menținere a ordinii. Deoarece structurile economice și sociale nu sînt separate de cele politice, pluralismul operează în zona comună.

În măsura în care un astfel de pluralism politic presupune în cele din urmă, sau ocazional, un conflict violent, unitățile opuse una alteia și care din timp în timp intră în conflict trebuie să exercite o anumită autoritate asupra loialității membrilor, suficientă pentru a-i determina să lupte și să-și riște viața. În consecință, după cum am arătat deja, asemenea societăți sînt profund ritualizate.

În societatea industrială modernă, această aură se atribuie numai întregii comunități, statului național și, poate, celor care păstrează ordinea politică fundamentală. Însă nu se atribuie subunităților, care sînt opționale și superficiale. Individul nu este obligat să se sacrifice pentru comunitatea locală, regională sau de profesioniști căreia îi aparține. El nu este obligat să poarte haine care să-i justifice apartenența și nici măcar să susțină echipa locală de fotbal. El poate, fără a fi insultat sau vătămat, să susțină o echipă rivală. Există cluburi de suporteri ai echipei Inter Milano în afara orașului Milano, sau ai echipei Manchester United în afara orașului Manchester, iar membrii lor nu sînt excluși din

ritualurile și viața socială a comunităților locale. Această mobilitate a relațiilor, stigmatizată de orașul antic, este trecută cu vederea de orașul modern. Un om poate schimba legăturile de acest fel fără a-i fi rușine și fără a fi stigmatizat. Cele afirmate de George Santayana despre naționalitate și despre relațiile noastre cu femeile – nu pot fi schimbate în mod onorabil și sînt prea întîmplătoare ca să merite a fi schimbate – se aplică într-adevăr unei țări, nu însă și unei regiuni. Îți poți schimba rezidența fără formalități, ritual, traumă sau acuzații de trădare. Situația nu era aceeași în timpul clanurilor și genealogiilor. Comunitatea națională își menține importanța – mai curînd dobîndește din ce în ce mai multă importanță – dar subunitățile ei și-au pierdut autoritatea.

Date fiind aceste rațiuni de natură diferită, în contextul unităților coercitive independente sau autonome pluralismul politic este *eliminat*. Unitățile locale pur și simplu nu dispun de autoritatea necesară. Pe de altă parte, libertatea este imposibilă fără pluralism, fără un echilibru de putere. Și, dacă pluralismul politic iese din discuție, rămîne cel economic. (Pluralismul ideologic va constitui subiectul altor analize ; pentru moment, discuția are în vedere exclusiv aceste două opțiuni).

Al doilea argument care pledează pentru imperativul pluralismului economic – adică existența unor unități cu adevărat independente, productive și care să controleze proprietatea – este cel al eficienței economice și al pre-condițiilor creșterii economice (care, în schimb, constituie cu certitudine o pre-condiție a variantei de pluralism social pe care o dorim).

Ierarhiile politice se supun acelei legi care, probabil, guvernează majoritatea societăților umane : din punctul de vedere al oricărei sub-unități ierarhice (fie ea individuală sau de grup), menținerea poziției respectivei subunități trebuie să constituie preocuparea fundamentală și dominantă, mai presus de orice alt interes vizînd îndeplinirea eficientă a sarcinii formal atribuite subunității.

Ineficiența notorie a economiilor comuniste, devenită în final atît de manifestă prin dezvăluirea conturilor sociale în 1989, izvorăște în primul rînd din această sursă. Cel mai relevant comentariu asupra economiilor comuniste rămîne povestirea lui Václav Havel despre entuziastul ceh, care, lucrînd într-o fabrică de bere – cehii nu înțeleg viața fără bere ! – și-a consacrat întreaga energie pentru a îmbunătăți calitatea producției

din fabrica al cărei angajat era¹. În final, el a fost concediat ca sabotor. Inovația și eficiența reprezintă implicit o amenințare.

Se poate oare trage concluzia că metoda cea mai adecvată de administrare a unei societăți industriale se bazează pe principiul de stat-protector, cu o autoritate centrală coercitivă preocupată exclusiv de apărare și ordine, lăsînd toate celelalte în grija „pieței”? Nu este nici pe departe adevărat. Modelul „de piață” al societății civile se poate aplica la condițiile particulare predominante în Anglia veacului XVIII, așadar zorii societății industriale. Aceste condiții includ, mai presus de orice, o tehnologie care îmbunătățește semnificativ metodele tradiționale de producție și promovează inovația susținută, dar atît. Utilizarea unei astfel de tehnologii nu amenință nici ordinea socială, nici mediul. Să o comparăm cu tehnologia de care dispunem în prezent: utilizarea fără restricții ar afecta grav mediul și ordinea socială. Consecințele indirecte ale tehnologiei moderne sînt înfricoșătoare. Mai mult, inovația tehnică se face adeseori la scară foarte largă, fiind ireversibilă. Pe scurt, atît dimensiunea, cît și urmările ei nu pot decît să afecteze societatea ca întreg.

Mai există și problema legitimității morale și a acceptării unei piețe necontrolate. Inovația tehnică la începutul sau de-a lungul Revoluției industriale nu depășea bunul simț al societății. Inventatorii vremii erau în special personaje pragmatice, cu simțul realității, nu savanți abstracți aflați chiar la granițele teoriei științifice contemporane. Recompensele obținute prin inovație aveau în consecință un oarecare caracter legitim: ele reprezentau recompensa unui demers creativ. Acești oameni aduceau într-adevăr beneficii societăților.

Astăzi, inovația reprezintă rezultatul unui progres științific global, iar inventatorul propriu-zis este doar ultima verigă, norocoasă, dintr-un lanț fără sfîrșit la care au contribuit nenumărați alții. De fapt, cel mai adesea nu inventatorul unei idei este cel răsplătit pentru impunerea ei. Stabilirea fiecărei contribuții propriu-zise la progres este aproape imposibilă. Recompensele sînt întîmplătoare și, în mod frecvent, nu sînt oferite inovatorilor, ci acelor mai bine plasați în miezul afacerii. Activitatea economică se desfășoară într-un mediu social, departe de a fi natural: afaceriștii de succes nu sînt cuceritorii naturii, ci niște șmecheri care știu cum să șterpească un avantaj în coridoarele încurcate

ale mecanismului economic. Legitimitatea unei astfel de bogății e departe de a ne convinge.

Există un alt aspect moral al acestor lucruri. Mobilitatea societății moderne a permis crearea unor unități sociale restrânse, preponderent nucleul familial, unde amîndoi adulții lucrează. Recenta revoluție sexuală a redus și mai mult unitatea socială. Astfel de micro-unități, în care adulții lucrează în general cu normă întreagă, pur și simplu nu își pot permite responsabilitatea ocrotirii celor ce sînt, într-un fel sau altul, inapți. Într-o societate prosperă, nivelul ridicat al sărăciei în rîndul membrilor cu dizabilități sau izolați este, din punct de vedere moral, de neacceptat. O societate modernă care nu dispune de o formă oarecare de protecție socială efectivă este respingătoare.

Mai există și un volum excesiv al asigurării de servicii și controlul efectelor provocate de stilul modern de producție și consum asupra mediului. În societățile moderne, aproape jumătate din venitul național este controlat de autoritățile politice. Acest lucru este inevitabil, chiar în cazul cînd cheltuielile destinate apărării în cele din urmă s-ar diminua. Infrastructura este amplă și complexă, putînd fi construită și susținută doar de colectivitate.

Dar faptul că cererea economică se află inevitabil sub controlul agențiilor politice de un fel sau altul înseamnă că nu avem de-a face cu o situație de piață într-adevăr neutră, unde cererea să fie determinată de interacțiunea dintre gusturile individuale și mediul natural. Întreprinzătorul modern reprezintă interfața societății cu mediul controlat politic, nu cu cel natural. Oficial, societățile moderne încearcă să elaboreze legi împotriva „comerțului interior”, împotriva utilizării economice a informațiilor privitoare la crearea sau determinarea politică a unui mediu care, încetînd a fi natural, a devenit social. De fapt, o economie modernă se bazează esențial pe informații „din interior”. Nu există o altă modalitate. Pur și simplu nu există un „exterior” cu care să se negocieze. Cînd metodele de producție trebuie să se adapteze în vederea eficacității – deci nu la natură, ci la un mediu manipulat, creat social și variabil politic – informația și contactul cu acel mediu politic crucial sînt cele care decid între succes sau eșec. Paznicul care controlează mai mult de jumătate din mediu nu poate fi un slujitor neutru. Corporațiile moderne racolează înalți funcționari și politicieni care optează pentru o

pensionare mai rapidă nu pentru că ar fi – nu sînt – cu adevărat impresionate de capacitatea intelectuală a acestora, ci pentru că informațiile lor „din interior” sînt foarte prețuite, iar abilitatea lor de a ști exact cine din aparatul de stat trebuie contactat pentru a influența un anumit rezultat are o valoare imensă.

Complexitatea și caracterul ireversibil al deciziilor majore, dimensiunile infrastructurii social prezervate, caracterul inevitabil al tranzacțiilor de interior și importanța informațiilor din interior fac, împreună, ca modelul statului de piață minimalist să aibă o oarecare legătură cu ceea ce este fie posibil, fie dorit. Cele mai eficiente economii moderne sînt acelea care practică o cooperare relaxată între stat și economie, funcționînd pe baza rețelelor și presiunilor informale, fără a priva unitățile productive de autonomia sau libertatea lor de mișcare, recunoscînd totodată deschis rolul de catalizator al statului „barometru”, precum și natura politică inevitabilă a deciziilor economice majore.

PLURALISMUL IDEOLOGIC ȘI DUPLICITATEA LIBERALĂ

SAU DESPRE SFÎRȘITUL ILUZIEI ILUMINISTE

Cea mai simplă formulă pentru societatea civilă presupune centralizare politic-coercitivă, asumare de responsabilități, rotație a sarcinilor, pluralism economic și recompense relativ modeste pentru cei ce conduc aparatul politic. Menținerea ordinii nu este atribuită sub-unităților, ea fiind concentrată în mîna unei agenții sau a unui grup coordonat de agenții. Cu toate acestea, pluralismul economic (consolidat atît de realitatea, cît și de anticiparea dezvoltării) limitează centralismul politic, obligîndu-l să rămîină între granițele rolului său prescris, restrictiv. Ce se întîmplă cu a treia sferă a activității umane, cu ideologia? Ar trebui ea să imite centralizarea sferei politice sau pluralismul celei economice?

Cea mai bună cale de a aborda aceste aspecte este, probabil, o discuție despre marea iluzie (sau deziluzie) a Iluminismului. Iluminismul era preocupat de descrierea și, înainte de toate, denunțarea societății pe care o respingea și pe care ar fi vrut să o știe dispărută pentru totdeauna – o societate bazată pe tiranie și superstiție. Guvernarea regilor și preoților avea să lase loc guvernării Rațiunii și Naturii. Dacă minciuna confirmase, legitimase și sprijinise asupra și exploatarea, un adevăr luminos nu va genera oare o ordine socială liberă și fericită? Părea o speranță ca și confirmată, iar *les philosophes* erau devotați propagării ei.

Realitatea nu este însă la fel de simplă. Aplicarea Rațiunii în cazul Iluminismului a dus mai întîi la Teroare și apoi la dictatura napoleoniană. Unde se greșise? Secolul XIX s-a oprit asupra întrebării, iar cel mai apreciat și frecvent răspuns era: ah, nu am ținut cont de legile istoriei și ale societății.

Aceasta era lecția pe care marxismul pretindea că a învățat-o. El posedea o teorie plauzibilă cu privire la evoluția acelui material social și a condițiilor care îl vor face în cele din urmă dispus și receptiv la formarea unei ordini sociale libere și raționale. Așadar, într-o versiune îmbunătățită și mai sofisticată din punct de vedere sociologic, Iluminismul (s-ar putea spune programul iluminist de grad II) a fost inițial aplicat cu exagerată credință și convingere. Surprinzător, s-a ajuns tot la tiranie, cu efecte incomparabil mai grave, la o ineficiență și o mizerie mult mai descurajante decât orice altceva ar fi putut genera prima versiune, în naivitatea specifică Iluminismului. După șaptezeci de ani, experimentul a eșuat într-un mod extrem de umilitor, fără termen de comparație în istorie. Tiraniile și superstițiile din trecut își aveau adepții și credincioșii lor. Dar când comunismul s-a prăbușit, inițial nu a intervenit nimeni pentru a-l apăra. Adepții au optat pentru oportunismul economic sau șovinism și probabil că au regretat stabilitatea pierdută, dar, în ceea ce privește credința, au abandonat-o fără nici un proces de conștiință. Niciodată o credință nu a fost abandonată cu atîta ușurință.

Realitatea pare a fi aceea că, în timp ce ordinea tradițională despotică se baza într-adevăr pe convingere, pe cît de puternică, pe atît de greșită, o ordine liberă se bazează în final nu pe convingere adevărată și fermă, ci pe suspiciune, compromis și duplicitate, în virtutea unor rațiuni de natură diferită. În primul rînd, acolo fie nu există legi de dezvoltare socială, fie, dacă există, ele nu funcționează. În al doilea rînd, adevărul științific superior este instabil și în mare măsură lipsit de orice implicații sociale clare. Legăturile lui cu lumea de zi cu zi, cu „lumea trăită” (*Lebenswelt*) sînt șubrede. *Lebenswelt* are nevoie acum de un alt nume, pentru că ea nu mai epuizează lumea, nu o mai reprezintă ca întreg, deci nu mai poate fi considerată ca atare. Este un compromis de moment. După cum remarcă Lewis Wolpert, dacă ceva face parte din „simțul realității”, adică se include între axiomele vieții de zi cu zi, acel ceva este aproape sigur fals.

Lumea în care oamenii gîndesc în mod serios și la care se referă gîndirea serioasă nu mai coincide cu lumea în care individul își trăiește viața de zi cu zi. Cunoașterea profundă, demnă de respect, și, implicit,

obiectele sale nu pot constitui un fundament pentru o ordine socială stabilă și sigură sau un mediu de viață datorită caracterului lor instabil, supus contestațiilor și adeseori dificil de descifrat. Mecanismul ce susține dezvoltarea cognitivă și tehnologico-economică, de care depinde legitimitatea societății moderne, necesită o diferență de opinie atât între intelectuali, cât și între producători, fiind în consecință incompatibil cu impunerea unui consens social. În societățile marxiste încercarea de a impune un consens s-a dovedit catastrofală și a contribuit în final la dezintegrarea lor.

Dar vechile imperative ale vieții sociale încă se aplică: indivizii trebuie să trăiască în aceeași lume și să împărtășească anumite concepte comune, cel puțin pînă la un punct, iar societatea trebuie să aibă ritualuri proprii, cel puțin o parte din ele. Lumea conceptuală comună, susținută de ritualuri comune, există încă, dar autoritatea sa este mult diminuată. Participarea la ritualuri este opțională, iar experimentarea conceptelor e tolerată. Lumea egal-împărțită-la-toți nu mai putea fi nicicum luată în serios. Ea este provizorie, acceptată ca soluție pentru viața de zi cu zi, dar inutilă în confruntarea cu probleme serioase. Acest fapt intră și el în esența societății civile. Viața de zi cu zi este sacralizată cel mult la modul ironic.

George Orwell a inventat termenul *doublethink*, un fel de parodie a termenului „dialectică”, pentru a desemna modul în care membrii noii tiranii dedicate credinței predicaau aderarea totală la dogmă, nu numai extern, ci și intern, conștienți totodată, la un alt nivel, că cele afirmate erau niște ineptii. Orwell avea nevoie de el pentru a caracteriza condiția mentală tipică și inevitabilă a noii ideocrații.

Dar, de fapt, duplicitatea caracterizează și noul liberalism. El s-a născut din convingere diminuată, dintr-un sistem *umma* eșuat, dintr-un compromis între credincioși și oportuniști, din rutinizarea credincioșilor. Dacă e să-l credem pe Tocqueville, funcționarea noii democrații în America a fost condiționată de credința fermă a acelor individualiști. Și totuși, instituționalizarea severă a societății civile s-a bazat la fel de mult pe rutinarea acelor credințe, pe coexistența pașnică cu o recunoaștere la un nivel mai înalt, a faptului că adevărul nu poate deveni monopolul nimănui. Cooperarea socială, loialitatea și solidaritatea nu

presupun acum o convingere comună. De fapt, ele ar putea implica absența unei convingeri comune, care să fie susținută serios și neabătut. Ele s-ar putea să necesite o îndoială împărtășită. Autoritatea din interior este mai eficientă decît una externă, dar duce la o suveranitate fundamentală a cercetării individuale, și, de aici, la scepticism. Conștiința carteziană, curtea de apel finală, este liberă să ajungă la concluzia că dovezile disponibile nu garantează o hotărîre definitivă.

OMUL MODULAR

Există firme care produc, promovează prin reclamă și comercializează mobilă modulară. Particularitatea acestui tip de mobilă este că se livrează în module ce pot fi asamblate : poți cumpăra o singură piesă, ce poate fi utilizată ca atare, pentru ca atunci când necesitățile, veniturile și spațiul disponibil cresc, să poți cumpăra o alta. Piesa se va potrivi cu cea cumpărată anterior și ansamblul va avea aceeași coerență din punct de vedere estetic și tehnic. Poți combina și recombina piesele după bunul plac.

Acest lucru deosebește complet mobila modulară de cea obișnuită : pe aceasta din urmă, trebuie să o cumperi toată o dată, dintr-o singură mișcare, ceea ce înseamnă că trebuie să faci un fel de angajament irevocabil sau, în orice caz, un angajament care va fi destul de costisitor de revocat. Dacă adaugi o nouă piesă de mobilier non-modular la o mobilă veche, s-ar putea să te alegi cu o dezordine eclectică și incoerentă. Coerența este posibilă, dar dificil de realizat, implicând căutarea atentă, poate și de durată, de noi elemente compatibile ca stil. În acest caz, fie că te resemnezi cu dezordinea, fie arunzi vechiturile și începi totul de la capăt, ceea ce este din nou costisitor.

Noțiunea de „societate civilă” este analizată în parte comparînd alternativele sale disponibile. Ideea fundamentală este că sînt implicate nu unul, ci mai multe contraste importante. Nu este vorba numai de opoziția dintre societatea civilă liberală și un sistem *umma* ideologic și exigent (fie cel marxist, eșuat, fie cel al islamului, încununat de succes în ciuda oricărei așteptări), ci și de contrastul dintre societatea civilă și societatea fusteliană, mai curînd bazată pe ritual, comunală decît bazată pe doctrină și soteriologică. Adevărata societate civilă nu are nevoie de mobilă modulară, ci de un om modular.

Esența sociologiei durkheimiene și poate a tradiției organiciste sau comunitariste din gîndirea socială, în general, este că, în majoritatea

contextelor, omul este preponderent nemodular. El aparține unei culturi specifice și a interiorizat valorile și caracteristicile ei: el este ca o piesă de mobilier purtând marca unui stil specific. Este imposibil să-l combini efectiv cu oameni modelați după un tipar cultural diferit. El nu poate fi inclus cu ușurință, nici după bunul plac într-un organism social. Unii teoreticieni ai Contractului social au presupus contrariul și au ajuns aproape să-și imagineze că o societate ar putea fi întemeiată la fel de ușor cum un om modern poate cumpăra o mașină de spălat în rate. Un contract poate fi ușor schițat dacă este în avantajul ambelor părți. Din punct de vedere cultural etnocentric, oamenii urmăresc anumite scopuri individuale și evaluează mediul înconjurător în vederea satisfacerii lor: așadar, ei înființează instituții sociale ca instrumente pentru realizarea scopurilor respective. Cooperarea rentează, deși există o problemă în ceea ce privește asigurarea livrării: în mod logic, cea mai bună strategie este să primești cooperarea, dar să te abții de la îndeplinirea responsabilităților contractuale care te privesc. Astfel de asimetrii trebuie preîntâmpinate. Există însă o problemă: nu are nici un rost să implice moralitatea în explicarea și justificarea moralității însăși... Deci dificultatea în ceea ce privește teoriile Contractului social nu era doar că în mod evident poziția lor era logic circulară (dacă singure contractele îndeamnă individul spre o conduită social responsabilă, atunci este necesar un meta-contract pentru ca acela inițial să devină obligatoriu și așa mai departe). Înainte de toate, teoriile erau generalizate în mod nejustificat, pornind dinspre un tip *particular* de om, adept al contractului și care își ia propriile perspective și angajamente în serios, înspre om, în general.

Dintr-un anumit punct de vedere, problema respectivă nu se pune, cel puțin la început. Omul în general nu este modular, actele sale individuale și afirmațiile izolate neputând fi creditate total sau cu maximă seriozitate. Singurul său angajament real este față de un fel de totalitate interdependentă și ritual orchestrată. Pentru a-i putea credita promisiunea, ea trebuie să fie însoțită de trîmbițe și teatru, de martori și prezentări, dans și muzică, și preferabil de un sacrificiu. Cuvîntul său reprezintă și angajamentul său numai dacă o dată cu el are loc vărsarea de sînge; chiar și în acest caz, ar fi mai bine să fii precaut. Membrii societăților segmentare sînt adevărați trișori. Prin impunerea solem-

nității, de preferat printr-un sacrificiu, prin raportarea actului la multiple alte relații sociale și integrarea simbolică a acestuia într-o întreagă rețea de situații solemne, poți fi aproape sigur că angajamentul va fi luat în serios – dacă ai noroc.

În definitiv, cum este posibilă o societate civilă? – ne punem întrebarea, în stil kantian. Sau, complet reformulată: cum este posibil să avem atomizare și individualism fără o debilizare politică a omului atomizat (ca în lumea lui Ibn Khaldun) și asociații de contrabalans politic, fără ca acestea să fie sufocante (ca în lumea lui Fustel de Coulanges)? În mod surprinzător, societatea civilă realizează ambele obiective. Ea se definește prin chiar o astfel de realizare. Modularitatea omului reflectă exact această condiție.

Non-modularitatea înlătură posibilitatea de a alege metode tehnice în funcție de criterii de eficiență exclusive, clar definite. În schimb, ea impune necesitatea de a analiza practici atunci când acestea urmează într-adevăr a fi supuse unei atente gândiri critice, în funcție de considerații multiple, complexe, care privesc participarea lor la o totalitate culturală „organică” și indivizibilă. Acesta este, bineînțeles, motivul pentru care romanticii admiră complexitatea nediferențiată și disprețuiesc contabilitatea (cost-beneficiu), cu criteriile ei de eficacitate izolate, distincte și specializate. Omul visat de romantici se identifică cu valorile culturii: omul comandat de utilitariști se ocupă de contabilitatea cost-beneficiu a vieții.

Importante sînt însă consecințele politice ale modularității. Omul modular este capabil să intre în asociații și instituții eficiente, *fără* ca acestea să fie totale, stratificate, direcționate de ritual și stabilizate prin raportare la un întreg ansamblu interior de relații, dependente reciproc și, astfel, imobilizate. El poate adera la o asociație cu răspundere limitată, ad-hoc, specializată, fără să sanctifice legătura printr-un ritual de sînge. El poate să părăsească o asociație atunci când este în dezacord cu politica ei, fără să fie supus unei acuzații de trădare. O societate de piață operează nu numai cu variația prețurilor, ci și cu schimbarea alinierilor și opiniilor: nu există nici un preț just și nici o clasificare corectă a indivizilor. Totul poate și trebuie să fie schimbat fără a încălca ordinea morală. Aceasta nu s-a supus nici unui dispozitiv de roluri și relații prescrise, nici unei serii de practici. Același lucru este valabil și

pentru cunoaștere : îți poți schimba convingerile, fără stigmatul apostaziei. Și totuși, aceste legături sau relații extrem de specifice, nesanctificate, instrumentale și revocabile sînt utile ! Asociațiile omului modular pot fi eficiente, fără a fi rigide !

Acesta este substratul societății civile : crearea unor legături eficiente chiar dacă flexibile, specifice și instrumentale. Faptul depinde într-adevăr de o tranziție de la Statut la Contract : înseamnă că oamenii își onorează contractele chiar și atunci cînd acestea nu sînt legate de un statut ritualizat și de apartenența la un grup. Societatea rămîne o structură, însă nu una atomizată, neajutorată ori inertă. Totuși, structura poate fi rapid ajustată, ea reacționînd la criteriile raționale de îmbunătățire. Modularitatea omului este principalul răspuns la întrebarea : cum pot exista instituții sau asociații de contrabalans care în același timp să nu fie și sufocante ?

Originea omului modular constituie o problemă interesantă. Există diferite teorii în ceea ce privește geneza lui. Frecvent, ele recurg la religie. O divinitate unică, posesivă și monopolistă (în special una care hotărîse *a priori* destinele locuitorilor creației sale, împiedicînd astfel sau făcînd inutilă orice încercare de conciliere ori pacificare) împinge omul spre o solitudine a terorii, unde totul pierde din semnificație, pînă la insignifianță. Dacă individul care trăiește cu teroarea osîndeii veșnice își poate asigura dovezi ce-i indică propria mîntuire și dacă un comportament ordonat, independent de sancțiunea externă și de constrîngerea de grup îi furnizează astfel de dovezi, acest individ (care analizează în mod illogic ceva ce nu este decît o *dovadă* privind un destin deja hotărît, ca pe o *cauză* ce ar putea ajuta la împlinirea acestuia) se va comporta într-un mod demn de încredere și va acționa conform regulilor, indiferent de alte interese sau presiuni. Cu alte cuvinte, el va deveni un om modular. Există variante ale acestei teorii, ca acelea care pun accent pe idealul monastic, pe generalizarea lui ulterioară și pe întoarcerea lui în lume, sub impactul doctrinei protestante. Unii teoreticieni merg mai departe și susțin că individualismul ce stă la baza modernității a fost inerent într-un monoteism simetric, în care sacrul se ocupă de suflete individuale, nu de colectivități.

Nu știm care dintre teorii este corectă, și nici nu ne interesează pentru scopurile noastre prezente : relevant este faptul că omul modular

a apărut și a favorizat apariția societății civile. Poate că ar trebui amintită o calitate care va înlătura orice posibilă confuzie : într-un anumit sens, membrul societății segmentare era de asemenea modular. El putea fi mutat și înlocuit, de exemplu dintr-un segment tribal în altul, dar numai între granițele aceleiași culturi. De fapt, indivizii condamnați pentru omucidere sau alte infracțiuni grave erau bine primiți și ușor acceptați în triburi și segmente rivale. Însăși inacceptabilitatea lor în mediul originar, unde ei nu puteau să se întoarcă fără să-și riște viața, îi făcea loiali, demni de încredere și deci acceptați în cadrul noii unități.

Atenție însă : ei puteau fi înlocuiți doar pentru că erau *similari* tuturor celorlalți indivizi în cultura extinsă. Noțiunea durkheimiană de „solidaritate mecanică”, bazată pe similaritatea indivizilor și a subgrupurilor, susține această idee. Dar omul modular modern nu este ușor de înlocuit pur și simplu pentru că este similar într-un mod atât de rigid, pentru că nu poate fi decît păstor sau țăran, sau orice altceva ar putea constitui vocația normativă a culturii sale. Dimpotrivă, el este extrem de variabil, ca să nu spunem inconstant, în activitățile sale. El este modular pentru că este capabil să îndeplinească sarcini extrem de diferite în cadrul aceluiasi idiom cultural general, însușindu-și, dacă este necesar, manualele unor meserii specifice în stilul standard general al culturii respective.

Aceasta este adevărata modularitate, radical diferită de similaritatea rudimentară a membrilor din societățile segmentare. Lui Durkheim i se poate reproșa că juxtapune diversitatea rigidă a civilizațiilor agrariene complexe și diversitatea mobilă a diviziunii moderne a muncii : astfel, o piață modernă este asimilată unei caste sau unei societăți a cultivatorilor de mei, amîndouă fiind numite „organice”. Louis Dumont cel puțin lasă impresia că omenirea se deplasează dinspre o societate tradițională, care este atât holistă, cît și ierarhică, spre individualismul și egalitarismul modern. Dar omul segmentar, care nu primește atenția cuvenită într-un astfel de sistem, era holist și egalitar ; succesorul lui în civilizațiile complexe, dar statice era deopotrivă holist și ierarhic. Numai omul modular modern este individualist, egalitarist și, cu toate acestea, capabil atât de coeziune eficientă împotriva statului, cît și de executarea unei incredibile, uluitoare diversități de sarcini. Apariția sau reproducerea lui reprezintă problema crucială a societății civile.

OMUL MODULAR ESTE NAȚIONALIST

Modularitatea omului modern a fost probabil o pre-condiție a miracolului industrial și, în mod sigur – prin definiție – reprezintă o pre-condiție a societății civile. Societatea civilă înseamnă o grupare de instituții și asociații suficient de puternice pentru a preveni despotismul, dar în care accesul înspre interior și către exterior se produce liber, fără a fi impus prin naștere, nici susținut de un ritual intimidant. Poți (spre exemplu) să devii membru al Partidului Muncii fără să sacrifici o oaie (de fapt cu greu ți s-ar permite să faci așa ceva) și poți să-l părăsești fără să riști pedeapsa cu moartea pentru apostazie. În 1956, când partidele politice moderne au fost înființate în proaspăt independentul Maroc, triburile montane li s-au alăturat în vechiul stil, conform practicilor religioase știute. Ele au acționat în virtutea statutului lor de colectivități, ceea ce presupunea un jurământ și un sacrificiu. Clanul, și nu un singur individ adera la un partid socialist, și fiecare aderare era sanctificată prin sacrificarea unui animal. Rezulta astfel o curioasă combinație între două idiomuri sociale distincte. Comunitatea charismatică ce pedepsește apostazia cu moartea este cu totul diferită și nu își găsește locul în contextul societății civile. Adevăratul sistem *umma* era și este complet diferit în ceea ce privește intuițiile sale morale, după cum avea să afle publicul occidental, spre propria consternare, în decursul afacerii Rushdie.

Dar modularitatea are un preț și o serie de consecințe care la rîndul lor pot ridica probleme. Pînă acum ne-am concentrat atenția asupra anumitor calități morale și intelectuale implicate de modularitate : individului i se cere să fie capabil să preia, să respecte și să interiorizeze angajamente și obligații printr-o unică și sobră operațiune. El își va respecta datoriile și obligațiile fără ritualuri interminabile și înfricoșătoare, fără să pună în joc onoarea întregului său neam și așa mai departe. Problema nu este atît că angajamentul se face pe cuvînt, ci că

acel cuvînt este respectat chiar și atunci cînd este rostit încet, fără emfază, în situații obișnuite, fără o solemnizare artificială a atmosferei. Un angajat al unei companii de asigurări se mîndrea odată cu o semănătură care i se solicitase în timpul unui dineu, dorind astfel să demonstreze că toate angajamentele sale reprezentau obligații.

Totodată, omul trebuie să fie capabil de o gîndire carteziană, lucidă, care mai curînd separă problemele (decît să le amestece) și le abordează pe rînd: izolarea problemelor, a curenților sociale, care facilitează procesul de adaptare a societății, presupune nu numai o bunăvoință morală, dar și anumite abilități intelectuale, de a separa problemele și de a le aborda succesiv. Descartes îi acordă o deosebită importanță în formularea unor reguli de comportament intelectual pentru omul modular (deși, bineînțeles, nu folosește această expresie). Gîndirea limpede nu este un drept cîștigat prin naștere, ci dobîndit; ea a trebuit cumva învățată, iar principiile, interiorizate: este în mare măsură o trăsătură dobîndită, iar achiziționarea ei trebuia stimulată. Dar izolarea unei activități de o alta are prețul ei, un fel de fragmentare ce lasă fiecare activitate nesuștinută de celelalte, mai curînd rece și calculată de propria ei finalitate clar formulată, decît parte a unei culturi „totale”, calde și integrate. O astfel de „alienare”, sau „descîntare”*, este un preț pe care unii îl consideră prea mare.

Este vorba despre cele mai importante trăsături generale ale societății moderne: omogenitatea culturală, capacitatea de a comunica independent de context, standardizarea exprimării și înțelegerii. Cetățenii trebuie să fie egali atît în ceea ce privește cultura, cît și statutul social de bază. Acest lucru îl impune atît mobilitatea (decî și substituibilitatea omului), cît și comunicarea constantă, într-o societate de masă anonimă, între indivizi necunoscuți. Vechile categorii de societăți segmentare au subliniat și au fortificat granițele dintre segmente printr-o diferențiere culturală accentuată: oamenii vorbeau, mînceau, se îmbrăcau diferit, în funcție de poziționarea lor precisă într-o structură socială complexă. Ei erau obligați să vorbească și, în general, să se comporte după exigențele statutului sau ale poziției lor sociale, și orice abatere de la norme constituia o ofensă, dacă nu o violare a prescripțiilor legale sau rituale.

* În sens etimologic, de înlăturare a unei vrăji (n.tr.).

În aceste condiții, există toate motivele *împotriva* definirii unităților politice în funcție de identitatea culturii. Această idee, noul imperativ al omogenității culturale, care reprezintă însăși esența naționalismului, se află în contradicție cu societatea tradițională și, în general, este absentă în ea. Dacă reușește la un moment dat să exemplifice un grad de corelare între granițele politice și culturale, o face fortuit și nu din vreun fel de constrângere interioară.

Nu același lucru se întâmplă în noul mediu al omului modular. De obicei, acest mediu nu poate tolera convenții arbitrare semi-private sau particularizate semantic ori sintactic, care ar limita posibilitatea transmiterii unor mesaje către anumiți receptori, în anumite situații. Circulația conceptuală trebuie să fie standardizată, nu localizată.

Standardizarea idiomului este în orice caz impusă acestui tip de societate prin natura muncii din interiorul ei, care încetează a fi fizică și devine predominant semantică: munca înseamnă acum transmiterea și receptarea mesajelor, în mare măsură între indivizii anonimi ai unei societăți de masă, care în mod normal nu pot fi intimi cu interlocutorii și idiosincraziile lor. Comunicarea are loc, dacă nu cu omul ca atare, atunci sigur cu omul-ca-specimen-standard-al-unei-culturi-codificate. Egalitatea oamenilor în fața Divinității este corespondentul ideologic al egalității punctelor terminale într-o rețea de comunicare. Un stil religios protestant, o relație egalitară și individuală cu divinitatea reprezintă ecoul teologic al modularității sociale, după cum utilizarea universală a mediatorilor localizați teritorial și funcțional constituie corolarul unei ordini sociale segmentate și rigide. În schimbul de mesaje partenerul se află la celălalt capăt al unui telefon sau fax, în mod normal identitatea sa nefiind nici măcar cunoscută, cu atât mai puțin familiară. Așa stînd lucrurile, din punct de vedere tehnic, este imposibil sau inacceptabil ca expresia facială a partenerului, postura corpului său, trecutul și obiceiurile, localizarea într-un arbore genealogic sau într-un sistem de statusuri sociale să concure la descifrarea semnificației mesajului, ca un fel de fonem adițional, delimitat, dar nu mai puțin esențial. S-a terminat cu fonemele individuale și idiosincratice. Această nouă construcție a semnificației este obligată să apeleze exclusiv la un set codificat de simboluri, împărtășite și non-contextuale.

În vechile comunități rurale, închise și intime, unde toți vorbitorii și ascultătorii se aflau într-o legătură reciprocă familiară, aceste foneme personale, privatizate și localizate erau nu doar tolerabile, ci aproape exclusiv tolerate. Deși în principiu limba ar putea fi, după cum insistă Chomsky, utilizarea unor mijloace finite în vederea unor scopuri infinite, în practica reală, cei mai mulți utilizează mijloace finite (ca să nu spunem extrem de limitate) în vederea unor scopuri finite. Folosirea infinită a unor mijloace finite rămîne ca o alternativă, ca o rezervă insuficient exploatată din potențialul uman. Faptul că ea trebuie să fie la dispoziția noastră, accesibilă însă rareori folosită, rămîne aproape un mister ; dar asta este realitatea.

Modularitatea, cu pre-condițiile ei morale și intelectuale, face posibilă societatea civilă, existența segmentelor ne-sufocante, opționale și totuși eficiente ; dar efectele pot fi extrapolate și la o societate civilă, și la o societate naționalistă. În aceste condiții, pentru prima dată în istoria lumii, o cultură superioară devine cultura dominantă și operațională a întregii societăți, și nu privilegiul și marca unei pături sociale limitate. Ea va defini cultural și politic granițele societății – pentru că imensa și costisitoarea mașinărie educațională care face posibile toate acestea are nevoie și de un protector politic, de un casier și de un controlor al calității. Statul nu deține numai monopolul violenței legitime, ci și pe cel al acreditării educaționale. Deci are loc alianța stat-cultură, care marchează Epoca naționalismului.

Toate acestea semnifică implicit că granițele teritoriale sau sociale în interiorul cărora operează orice cultură superioară definesc limitele substituibilității, desfășurarea și inserția socială proprii oricărui individ modular inițiat în respectiva cultură. Pentru individul de rînd, granițele culturii sale reprezintă, dacă nu înseși limitele lumii, sigur ale încadrării lui în muncă, ale acceptării lui de către societate, ale demnității, participării efective și cetățeniei. Definesc limitele în care se aplică intuițiile sale conceptuale, accesul la regulile jocului și transparența lumii sociale ; în afara acestor limite, individul devine o eroare socială, inept, subiect al ironiei și disprețului, grav handicapat în orice ar întreprinde. Așadar, cultura lui, dobîndită prin educație, este de departe cea mai importantă proprietate și investiție a sa, deoarece numai ea îi facilitează accesul la toate celelalte ; existența unei unități politice sigure și

de preferință generalizate, unitate identificată cu acea cultură și dedicată protejării și constrângerii individului reprezintă preocuparea lui politică cea mai presantă și mai puternică. Identitatea sa profundă nu este determinată de contul lui bancar, nici de etnie, nici de statutul său social, ci de cultura dobândită prin educație. El nu este un naționalist atavic (dimpotrivă), ci mai degrabă unul rezultat dintr-o evaluare minuțioasă, deși rareori lucidă și conștientă, a propriilor sale interese. El are nevoie de o *Gesellschaft* protejată politic, deși se va referi la ea cu ajutorul idiomului unei *Gemeinschaft* produse spontan. Retorica naționalismului este invers relaționată cu realitatea sa socială: ea vorbește despre *Gemeinschaft* și este înrădăcinată într-o *Gesellschaft* semantic și deseori fonetic standardizată.

La începutul transformării sociale care a determinat noua stare de fapt, chiar presupunând că suveranitatea era bine definită, ceea ce se întâmpla rar, lumea se caracteriza prin unități politice de toate dimensiunile (deseori suprapuse) și de nuanțe culturale diverse, formate din indivizi a căror cultură proprie nu era identică cu cea utilizată de conducătorii unității politice suverane pe care o populau. Sub noul regim social, acest lucru a devenit din ce în ce mai incomod. Indivizii se confruntau cu două opțiuni, vizînd diminuarea disconfortului: să-și schimbe propria cultură sau caracterul unității politice, modificîndu-i fie granițele, fie identitatea culturală. De cele mai multe ori, oamenii au optat pentru una sau alta din cele două strategii, și doar cîteodată pentru ambele, succesiv sau simultan. Rezultatul de suprafață a fost asimilarea culturală centralizată și vehemența naționalistă a secolului XIX și XX.

PRIETEN SAU DUȘMAN?

Forțe similare sau în mare măsură coincidente au produs atît modularitatea umană sau individualismul, cît și naționalismul (ele sînt totodată răspunzătoare pentru egalitarismul remarcabil al societății moderne, care a răsturnat tendința de durată și aparent ireversibilă a societăților complexe în direcția diferențierii sociale tot mai accentuate și a unei ierarhii formalizate tot mai pregnante). Modularitatea reprezintă pre-condiția societății civile și, în conformitate cu teoria sociologică cea mai cunoscută și mai influentă, ea însăși este, la rîndul ei, rodul protestantismului. Vechea ordine religioasă fusese într-un anumit sens mult mai comodă, oferind omului posibilitatea redobîndirii favorurilor prin cumpărare sau diverse servicii, dar severitatea noii ordini i-a încurajat pe oameni să devină individualiști modulari. În mod logic, predestinarea, după cum subliniază James Hogg în *The Confessions of a Justified Sinner*, ar putea și ar trebui să ducă la un antinomianism¹ indulgent și îngăduitor. Dacă totul e stabilit, de ce să nu păcătuiești după bunul plac al inimii, înzestrat fiind cu acea asigurare interioară crucială a mîntuirii? Dar, logic sau nu, majoritatea protestanților nu au urmat această cale. Ei au ales austeritatea conștiincioasă, auto-reglementată, facilitînd astfel tranziția de la societatea de constrîngere la cea productivă...

Dacă societatea civilă și naționalismul sînt rezultantele acelorași forțe, această origine comună le transformă în aliați sau în rivali politici?

La început au avut într-adevăr tendința de a fi aliați. În primul rînd, naționalismul timpuriu avea o pornire evidentă spre modestie și timiditate: de aici, apologia herderiană a farmecelor culturilor populare, împotriva imperialismului arogant și sigur de sine al curții franceze sau al comercialismului britanic, ca și împotriva universalismului anemic al Iluminismului. Reîntoarcerea inițială la stîlpul totemic sau la inocența

rurală era defensivă, aproape apologetică. Mai târziu, antropologia filosofică a naționalismului avea să devină mai agresivă, sălbatică și devastatoare.

Dar, înainte de toate, liberalismul și naționalismul au avut inițial același dușman, statul absolutist baroc, dedicat ierarhiei rangurilor sociale pe care o folosea și o sprijinea, indiferent la culturile populare ale supușilor săi și, în orice caz, hotărît să nu le permită prea multe libertăți sau prea multă implicare. Acest tip de stat se caracteriza prin centralizare și ordine birocratică, nedorind sau necutezînd să se atingă de privilegiile de rang. Deci revendicarea libertăților individului și a egalității între culturi, ratificarea drepturilor civile ale omului modular au fost prezentate împreună și chiar considerate a fi înzestrate cu o afinitate electivă, ca preocupare comună pentru împlinirea umană. În 1848, liberalismul și naționalismul s-au putut alia și chiar înfrăți. Drepturile indivizilor și drepturile culturilor au mers mîna în mîna. Centralismul birocratic amenința culturile locale, dar și libertatea individuală. *Landespatriotismus* putea fi chiar un aliat al noului naționalism etnic, merit a-l înlocui în final. Spre exemplu, în Boemia, patriotismul *boemian* transetnic s-a alăturat revendicărilor *cehe* pentru egalitate culturală.

Dar, la timpul potrivit, drumurile s-au despărțit. Individualismul implicit al condiției omului modular, împins spre deznodămîntul lui logic, era ostil cultului comunității. Această poziție a fost într-adevăr orientată spre sfîrșitul ei logic extrem de către cei astfel impulsionați de propria situație politică și socială. Sursa celor mai frumoase expresii ale viziunii liberale din secolul XX rămîne Viena, unde o burghezie individualistă, intelectuală, nou apărută și emancipată se agăța, în mod ironic, de un regim în care un absolutism de mult stabilit, odinioară adept al Contrareforme, devenea acum singurul refugiu al universalistilor, speriați de noile naționalisme, ermetice și înguste. Acea burghezie s-a îndreptat spre politica arhaică din teama de noile forțe centrifuge colectiviste și definite etnic. Dinastia medievală, care se transformase în campioana Contrareforme, a adoptat această atitudine surprinzător de devreme: deja în timpul umilirii napoleoniene a germanilor, cînd împrejurările au orientat alți germani spre naționalism,

habsburgii, conștientizînd dezastrul pe care-l pregătea naționalismul pentru domeniile lor politice, și-au păstrat detașarea față de noua orientare.

Naționalismul de tip etnic a evoluat într-o direcție diferită. S-a separat de *Landespatriotismus*, de efortul de a menține instituțiile teritoriale non-etnice ale fostelor unități locale. Cu toate că adevăratele sale rădăcini sociale se aflau în emergența unei societăți de masă anonime, menite să utilizeze o cultură comună și standardizată, el a adoptat pretextul (susținut cu toată sinceritatea de protagoniștii și propagandiștii săi) apărării și perpetuării unei culturi populare, rurale. Era, de altfel, obligat să procedeze ca atare: protejînd o cultură superioară nou creată împotriva expansionismului celei vechi, el trebuia să-și împrumute temele de la cultura populară locală. Le-a standardizat și codificat, transformîndu-le într-o cultură superioară, aceasta însă în numele apărării statului împotriva vechii capitale. În realitate, naționalismul etnic crea o nouă și înfloritoare capitală, dimpreună cu o cultură a sa. Naționalismul s-a opus liberalismului chiar mai mult decît acesta din urmă se opusese naționalismului.

În Europa Centrală și de Est, naționalismul a fost forțat să adopte această atitudine, parțial datorită faptului că noile culturi superioare trebuiau inventate pe baza culturii populare. În general, nici politicile etnice definite, nici culturile superioare locale gata să deservească noile unități politice naționale, adică omogene din punct de vedere cultural, nu erau de găsit. Cu alte cuvinte, nici unul dintre cei doi implicați în mariajul intenționat între stat și cultură nu era prezent: amîndoi trebuiau creați. Dar naționaliștii erau ostili nu numai față de culturile rivale, ci mai ales față de cosmopolitismul anemic, în parte pentru că probabil au identificat în el un aliat al centralismului politic și l-au apreciat drept sprijin pentru vechile imperii transnaționale, împotriva iredentismului neo-etnic. Naționaliștii simțeau o aversiune deosebită față de cei pe care-i considerau a fi principalii promotori ai unui astfel de cosmopolitism. (Aveau dreptate: în final, liberalii adepți ai unei piețe deschise, de bunuri, de oameni și de idei erau ultimii susținători ai centralismului, rămînîndu-i credincioși chiar și atunci cînd vechii partizani absoluțiști ai *ancien régime*-ului au abandonat ei înșiși lupta.)

Dar ostilitatea față de „dezrădăcinare” a pătruns foarte adânc în această mișcare și nu poate fi explicată exclusiv în termeni de oportunism politic.

Așadar, în stadiile ulterioare, tendința spre o societate civilă individualistă și rezistența naționalistă au intrat în conflict. Ambiguitatea relației era deosebit de vizibilă în Imperiul habsburgic, dar același *pattern* urma să fie adoptat de Imperiul țarist-bolșevic, în special în perioada prăbușirii sale. Încă nu știm cum va sfârși această dramă.

FUSURILE ORARE ALE EUROPEI

Modul în care aspectul naționalist al umanității modulare s-a manifestat în Europa diferă de la o regiune la alta. În general, ținând seama de anumite posibile complicații, Europa se împarte în patru fusuri orare, asemănătoare acelor hărți globale zărite în aeroporturi, care indică pe verticală orele din diversele zone ale globului.

Este probabil util, deși oarecum împotriva naturii, să ne orientăm abordarea de la Vest spre Est, dat fiind că în această privință Vestul e mai puțin problematic decât Estul. Fusul orar extrem vestic este cel al coastei atlantice a Europei. Particularitatea zonei este că, din Evul mediu, dacă nu mai devreme, a fost ocupată de state dinastice puternice, care în general coincid cu diferitele zone culturale. Dacă naționalismul impunea mariajul între cultură și stat, în această zonă „cuplul” conviețuise cu mult înainte ca unirea sa să fie fatal reclamată de naționalism. Ca urmare, o dată cu naționalismul, când unitățile politice urmau să se adapteze noilor granițe culturale, nu erau necesare schimbări exagerat de radicale, cu excepția unei ratificări *ex post*. Istoria făcuse cadou naționalismului o vastă regiune unde imperativul naționalist fusese deja, cel puțin într-o măsură considerabilă, satisfăcut înainte de eveniment. A existat, bineînțeles, o oarecare turbulență chiar și în această zonă: conflictele în Bilbao și Belfast continuă și în prezent.

O ajustare majoră a hărții politice a avut cu adevărat loc prin întemeierea Republicii Irlanda. Dar, în ansamblu, harta acestei părți a Europei, în epoca naționalismului, păstrează configurația caracteristică epocii când dinastia, religia și comunitatea locală decideau granițele. Statele dinastice, puse în situația de a guverna un teritoriu în corelație cu o cultură, au fost tentate să se identifice într-o oarecare măsură cu acea cultură, chiar înainte ca naționalismul să transforme cultura în cel mai puternic simbol politic. Când a intervenit noua ordine, un ireden-tism etnic foarte extins ar fi fost inutil. Noile culturi nu trebuiau create,

existau deja. În Irlanda, încercarea de a reînvia una a eșuat. Culturile existente nu au necesitat noi acoperișuri politice : adăpostul era pregătit, așteptându-le. Naționalismul nu s-a inspirat din culturile populare pentru a inventa o nouă cultură literară : mai curînd el s-a străduit să înlocuiască idiomurile populare cu un limbaj de curte sau urban deja existent. În această zonă, „țăran” rămîne mai degrabă un termen abuziv decît apelativul purtătorului idealizat al identității etnice și culturii naționale. Trebuia ca țărani să fie transformați în cetățeni vorbitori ai unei limbi, dar nu trebuia fabricată nici o cultură superioară din materiale populare. Wordsworth poate prefera oamenii de la țară și limbajul lor mai mult decît formalitatea augustană, dar națiunea lui Shakespeare nu avea nevoie de o cultură nou codificată. Dacă Wordsworth ar fi fost ceh, de exemplu, povestea ar fi fost cu totul alta. Dar aceste națiuni extrem vestică nu aveau nevoie de nici un Deșteptător. Datoria națională era mai curînd amnezia provocată decît memoria inventată, după cum insista Ernest Renan¹.

Următoarea zonă spre est anunță deja cîteva diferențe. Departele de a poseda state dinastice de-a gata, zona se caracteriza printr-o fragmentare politică de excepție, cu unități politice eficiente, mult mai mici decît acoperirea geografică a celor două culturi superioare dominante în zonă. Meta-unitatea politică majoră a zonei, Sfîntul Imperiu roman, pierduse cu mult timp în urmă orice realitate efectivă, și la începutul epocii naționalismului încetase să existe chiar și ca nume. Dar dacă regiunii îi lipseau unitățile politice pre-existente, pregătite pentru criteriile naționaliste, ea poseda în schimb culturi superioare pre-existente, normative și codificate. Atît italienii, cît și germanii erau bine codificați, cel puțin începînd cu Renașterea și, respectiv, Reforma. Mireasa culturală era pregătită și aștepta în fața altarului. Mai urma doar să se găsească mirele politic și să i se materializeze pretențiile.

Deci aici se impunea cu adevărat necesitatea unei construcții politice, chiar dacă nu a uneia culturale. Pentru a merge în sate și a construi o cultură națională din haosul varietății dialectale regionale nu era nevoie de profesori, etnografi și Deșteptători naționali în general, deși folcloriștii aveau mult de lucru. Dar etnogeneza culturală avusese loc în mare măsură înainte să apară în scenă naționalismul politic. În timp ce în zona extrem vestică totul se reducea la emanciparea țăranilor,

izolați în particularismul cultural local, la transformarea lor în membri corespunzător educați ai culturii naționale, (deși acest lucru trebuia și el făcut într-o oarecare măsură), aici principala necesitate era o schimbare politică. Cultura superioară existentă trebuia să primească un acoperiș politic demn de ea și în măsură să o protejeze. A fost nevoie de un efort politic și diplomatic considerabil, dar nimic mai mult. Până în a doua jumătate a secolului XIX, misiunea fusese îndeplinită.

Următorul fus orar spre est prezenta cele mai mari probleme din punctul de vedere al împlinirii principiului naționalist *o cultură, un stat*. Aici exista un mozaic foarte complex de culturi diverse, mixate atât din punct de vedere geografic, cât și din acela al structurii sociale, în care granițele politice, culturale și religioase erau dezavuate de orice coerență sau sprijin mutual. Multe dintre culturile populare nu erau deloc înzestrate cu o cultură superioară normativă. Unele nici măcar nu aveau nume. Deseori nu dispuneau de instituțiile educaționale în măsură să producă, să protejeze, să perpetueze și să propage o cultură într-o lume în care culturile superioare trebuiau să definească societățile ca întreg, și nu o minoritate limitată. Aici, atât culturile, cât și unitățile politice trebuiau create, misiune cu adevărat dificilă. Naționalismul a început cu etnografia, semi-descriptivă și semi-normativă, un fel de operațiune de salvare combinată cu inginerie culturală². Dacă unitățile rezultate erau prin concepție suficient de compacte și omogene, mai rămâneau și alte lucruri de făcut : dacă indivizii nu puteau fi asimilați, erau expulzați sau omorâți. Toate aceste metode au fost în final utilizate pe parcursul implementării principiului politic naționalist.

În fine, există un al patrulea fus orar al Europei, corespunzând mai mult sau mai puțin cu teritoriile imperiului țarist de odinioară. Aici se reproduce aproape fidel *pattern*-ul celui de-al treilea fus orar – dar numai până la sfârșitul primului război mondial. Ulterior, cele două destine se separă. Imperiul țarist, spre deosebire de celelalte, dispărute pentru totdeauna, a cunoscut o revenire rapidă sub o nouă conducere și în numele unei noi ideologii formal seculare, chiar dacă era caracterizată de zelul și mesianismul unei religii mîntuitoare. Noua credință a fost impusă cu convingere și totală rigurozitate și a generat un sistem *umma* secular, o comunitate charismatică care considera că misiunea sa

pe pământ era practicarea absolutei justiții, convinsă fiind că poseda rețeta unică și infailibilă pentru obținerea unei astfel de echități.

Credința suferise, sub conducerea și inspirația lui Lenin, un fel de Reformă inversă: inițial, credința nu poseda nici o clauză care să fi determinat o stratificare internă a credincioșilor. Adevărata doctrină marxistă nu conținea nici o recomandare în favoarea creării unui cler privilegiat. Tuturor oamenilor li se garanta în final – în orice caz, tuturor celor asupriți și deposezați – accesul, relația simetrică și egală cu adevărul menit să salveze omenirea.

Totuși Lenin ajunsese la concluzia că omenirea de rînd era incapabilă să înțeleagă pe deplin adevărul (prin urmare, clasa muncitoare neajutorată s-ar mulțumi să fie mai curînd reformistă decît revoluționară și s-ar concentra mai degrabă asupra ameliorării poziției sale în cadrul ordinii existente, decît să înțeleagă că rolul său era să introducă o condiție socială complet nouă). Așa stînd lucrurile, era necesară o ordine religioasă cu o disciplină severă și cu o destinație specifică, capabilă de a înțelege, aprecia și transmite marele mesaj. Lenin a amestecat viziunea marxistă mesianică a rolului proletariatului cu o viziune specific rusească a unui *corps d'élite* revoluționar partizan. Un astfel de organism a fost în cele din urmă creat de Lenin, acest Ignatius de Loyola al marxismului.

Atunci cînd, în pofida așteptărilor, revoluția a învins și, culmea, a supraviețuit, în ciuda absenței ajutorului extern din partea revoluțiilor fraterne din alte părți, această ordine a moștenit în mod natural guvernarea tuturor rușilor și a continuat să îndeplinească misiunea care i se încredințase astfel, într-o manieră potrivită, posesorului unei Revelații absolute și de supremă importanță. După cum observa Lenin, învățătura lui Marx era atotputernică pentru că era adevărată. O pancartă roșie pe care erau scrise aceste cuvinte a patronat intrarea Institutului de Filosofie al Academiei de Științe a URSS, pînă aproape de sfîrșitul perestroikăi, cînd era imposibil să-l arăți oricărui cetățean sau savant sovietic fără a le provoca un zîmbet strîmb.

Sub această conducere consecventă și decisă, noul *umma* secular întîmpină mai puține dificultăți în controlul iredentismului naționalist decît imperiile Sfintei Alianțe între 1815 și 1918. Noua ideocrație și instituțiile sale controlau cu ușurință întreg teritoriul și obligau locui-

torii să declare că aspirațiile lor naționaliste erau satisfăcute. Mascarada a continuat pînă în anii '80 și i-a indus în eroare chiar și pe analiștii politici, altfel inteligenți³.

O complicație a cărei gravitate ne determină să o amintim apare în condițiile victoriei sale militare din 1945, cînd sistemul *umma* socialist a împins hotarele celui de-al patrulea fus orar înspre vest și a încorporat zone întinse care aparținuseră celui de-al treilea fus orar între 1918 și cel de-al doilea război mondial. Ora Moscovei, ideologic și politic vorbind, se întindea acum pînă la Adriatica și Elba.

Din rațiuni de maximă importanță, dar încă insuficient elucidate (și care vor fi abordate în acest volum), prima ideocrație seculară a lumii s-a prăbușit la sfîrșitul anilor '80, dovedind clar că doctrina a dispărut aproape complet tocmai din zonele unde implementarea ei a fost încercată cu atîta seriozitate. Mulți tînjesc acum după o revenire la stabilitatea, siguranța și prestigiul internațional : *nici unul* însă nu regretă credința pierdută. Patria Revoluției a devenit locul celei mai însemnate și totodată umilitoare înmormîntări. Această prăbușire a declanșat aspirațiile către o societate civilă, care constituie și subiectul analizei noastre. Ea a declanșat deopotrivă naționalismul.

VARIANTELE EXPERIENȚEI NAȚIONALISTE

Într-un anumit sens, al treilea fus orar oferă cea mai clară ilustrare a condiției umane normale, atunci când nu este denaturată de circumstanțe deosebite: tranziția de la condiția în care cultura prescrie granițele de statut, dar nu și pe cele politice, la noua condiție, unde ea face chiar opusul – ignoră sau exclude statutul, dar marchează și accentuează granițele politice. Această metamorfoză sau tranziție de la tradiție la naționalism este evidentă în această zonă, unde este cel mai puțin apărată de posibile intruziuni – fie existența statelor dinastice care, întâmplător, corespund viitoarelor state naționale, fie prezența fortuită a unei perfect codificate culturi superioare sau o a Doua Venire a Ideocrației sub o înfățișare seculară. Zona a treia a trecut direct de la o ordine dinastic-religioasă, care nega ostentativ etnicitatea, la un naționalism înverșunat. În acest sens, stadiile parcurse pot fi considerate „normale”. Ele exemplifică așteptările atunci când nu operează nici un factor suplimentar neobișnuit.

Există un prim stadiu, în care vechiul sistem dinastic-religios este încă la locul lui, așa cum era la Congresul de la Viena în 1815. Centralizarea și standardizarea birocratică, impuse de despoții iluminiști ai secolului XVIII fără nici o motivare naționalistă, au generat totuși acea legătură dintre guvern și cultură, care să impulsioneze oamenii spre naționalism. Vechea ordine rămîne la locul ei, dar șarpele a intrat în Grădina Raiului, chiar dacă încă este un șarpe timid și relativ greu de observat. Dar asta nu avea să dureze.

Există și un al doilea stadiu, al unui iredentism naționalist susținut, dar în ansamblu nu prea eficace, când noul principiu al legitimității exclusive a statelor bazate pe cultură se face simțit, deși nu se poate ridica încă deasupra ordinii stabilite, cu excepția punctelor în care această ordine își vedește slăbiciunile. Aceasta era starea de fapt între anii 1820 și 1918. Cu excepția Balcanilor, unde neobișnuita slăbiciune

a Imperiului otoman a permis pînă la urmă crearea a cinci sau șase state-tampon mai mult sau mai puțin naționale, naționalismul nu avea prea mult succes în politică. Dar avea un succes enorm în cultură : el a cîștigat inimile oamenilor și legitimitatea sa era larg acceptată.

Interesant este al treilea stadiu : ar putea fi numit epoca naționalismului triumfător și autodistrugător. El a durat din 1918 pînă la dominația Europei de către Hitler și Stalin în decursul celui de-al doilea război mondial. Se caracteriza printr-un sistem politic format din state destul de mici, autodefinite oficial și înălțător ca naționale, urmînd vechilor imperii polietnice religioas validate. Aceste noi state moșteneau toate slăbiciunile vechilor imperii – erau exact la fel de obsedate de minorități cum fuseseră și vechile imperii, dacă nu chiar mai mult. În plus, fuseseră blestemate cu o serie de alte slăbiciuni. Erau mici, în general nou apărute și nu erau consfințite prin vîrstă ; cel mai adesea, clasele conducătoare se dovedeau nechibzuite, lacome și lipsite de experiență, dornice să bată fierul cît e cald, fără pretenții și fără exagerată preocupare pentru stabilitate sau pentru o oarecare asigurare împotriva schimbărilor de direcție ; printre minorități se numărau și membrii grupurilor etno-lingvistice odinioară dominante, neobișnuiți cu supunerea și cu statutul de minoritate, pe care nu-l acceptau, beneficiind și de un suport extern din partea statului național „de origine”, care îi ajuta și încuraja să lupte împotriva noului lor statut de subordonare. Consecințele acestor multiple slăbiciuni au devenit în curînd supărător de vizibile : sistemul nu a opus practic nici o rezistență efectivă (cu excepția Finlandei), atunci cînd marii dictatori ai secolului au căzut de acord să-l împartă între ei. Sistemul statelor presupus naționale, înființat în numele autodeterminării naționale în 1918 și 1919, s-a năruit ca un castel de nisip.

Momentul colapsului a fost totodată momentul desfășurării unui război total și la scară mare, fără precedent, în decursul căruia atît fluxul de informații, cît și autoritatea presupunerilor morale au fost semnificativ diminuate. Acesta era al patrulea stadiu. Un secol de luptă națională inefficientă, urmat de un sfert de secol în decursul căruia rolurile opresorului și oprimatului au fost parțial inversate au lăsat regiunea clocotind de resentimente etnice.

Mai presus de toate acestea, puterea dominantă, Germania lui Hitler, era dominată de un amestec de ideologie comunitaristă și biologică, care a izolat anumite minorități etnice fără o bază teritorială sau populară (dezavuate de calități *voelk*, deci lipsite de orice virtute), etichetându-le ca deosebit de nocive și vrednice de a fi exterminate. Poziția interstițială în care se afla cea mai importantă dintre aceste minorități a transformat-o în obiectul dușmăniei populațiilor „gază”.

Existau ura și resentimentele, așa cum existau și justificarea ideologică, voința politică, oportunitatea și mașinațiunile organizaționale. Secretul de război a grăbit și mai mult lucrurile. Urmarea este cunoscută. Evreii, și nu numai ei, au devenit obiectul unei campanii de exterminare masive, bine organizate și eficiente. Alte națiuni au suferit în aceeași măsură, iar în perioada postbelică, deși informația circula mult mai ușor, indignarea și dorința de răzbunare au permis utilizarea anumitor metode – înainte de toate, transplantarea forțată de populație și disprețul față de principiile normale ale justiției, la care s-au adăugat un număr impresionant de crime. Ca urmare, în unele regiuni, deși nu în toate, complexa hartă etnică precedentă a fost reactualizată, în funcție de granițele politice recent impuse. Astfel, fie și numai selectiv, exigențele naționalismului, imperativul omogenității culturale în cadrul oricărei unități politice au fost satisfăcute, mult mai deplin decât în zilele constrângerii morale. Acest stadiu ar putea fi numit, pentru a folosi un termen ce a intrat în uz în timpul războaielor civile iugoslave din prima jumătate a anilor '90, perioada purificării etnice.

Atît despre al patrulea stadiu. Datorită crimelor lui Hitler și Stalin, unele zone ale Europei de Est, deși nu toate, satisfăceau acum imperativul naționalist. În același timp, o dată incluse în zona extinsă de dominație a noii ideocrații seculare, nu conta prea mult dacă anumite teritorii îndeplineau sau nu acel imperativ, pentru că noul imperiu dispunea oricum de voința și mijloacele de a-și impune autoritatea atît în zonele în care crima și transplantarea produsese omogenitate etnică, cît și în zonele în care vechea eterogenitate continua să domine. Politica de genocid a lui Hitler a contribuit la purificarea hărții etnice. Transmutarea forțată a populațiilor, sub conducerea directă sau indirectă a lui Stalin, a reușit în bună măsură acest lucru (în special în

Polonia și Cehoslovacia), dar în interiorul Uniunii Sovietice a schimbat doar configurația eterogenității etnice, fără a o diminua.

Stadiul următor se situează între aspirații și realitate : el caracterizează, după câte se pare, părți extinse ale Europei occidentale și chiar câteva teritorii estice. În contextul industrialismului avansat, intensitatea sentimentului etnic se diminuează. În orice caz, se diminuează în rîndul populațiilor nu prea îndepărtate una de cealaltă, în măsura în care profită de pe urma avantajelor prosperității industriale. Există cel puțin un element de adevăr în Teza Convergenței, potrivit căreia culturile industriale ajung să semene între ele. Nu și dacă trăsăturile elementare diferă – prosperitatea atlantică și cea est-asiatică nu se bucură de accesorii culturale similare ; dar teza devine relevantă dacă punctul de plecare conține gradul de afinitate recunoscut în cazul națiunilor europene. Mai mult, în industrialismul avansat, invidia inter-comunală nu mai este alimentată atît de puternic de concurența economică : distanța dintre cei prosperi și cei foarte prosperi nu este atît de provocatoare ca distanța care a existat odinioară între sărăcia primilor participanți la industrialism și primii beneficiari ai acestuia. (Forma acută a diferenței este încă valabilă în cazul relației dintre muncitorii emigranți și populațiile gazdă, iar speranța unei ostilități diminuate, din păcate, nu se aplică acolo.)

O anumită afinitate culturală – culturile deosebindu-se acum numai din punct de vedere fonetic, nu și semantic, folosind cuvinte diferite pentru noțiuni similare – și diminuarea resentimentului economic ar putea avea drept consecință reducerea proeminenței politice a etnicității. Un fenomen similar s-a produs în anumite teritorii ale Europei de Vest și Centrale, unde un război de disputare a frontierelor naționale este în prezent de neconceput. Evident, acesta nu este cazul fostei Iugoslavii, dar se poate măcar spera că aceeași linie de dezvoltare va avea cîndva aplicabilitate și aici. Dacă acest lucru va fi posibil numai *după* o purificare etnică, este o întrebare tristă.

Al patrulea fus orar al Europei (zona unde nici mirele politic, nici mireasa culturală nu erau disponibili pentru mariajul dorit între statul național și cultura națională, dar unde găsirea lor a fost întîrziată cu 70 sau 40 de ani de ideocrația bolșevică) împărtășește două stadii comune cu al treilea fus, după care va cunoaște inerția politică. „Prințul” Mihail

Sergheevici Gorbaciov a ales să o trezească pe Frumoasa din Pădurea adormită, fiind brutal întâmpinat de reacția ei neprietenoasă, nedemnă de o prințesă. Ezitarea lui de a se dedica pe deplin unei astfel de partenerie energice i-a oferit rivalului său, Prințul Boris, o șansă de care acesta s-a folosit fără să stea pe gânduri, și care, fără îndoială, i-a dat posibilitatea de a înlătura peșitorul ezitant. Elțin s-a aliat fără scrupule cu naționaliștii republicilor ne-rusești pentru a-l priva pe Gorbaciov de susținătorii săi din conducerea Uniunii și a moștenit Rusia reziduală. Însă nu putem ști cu siguranță dacă Elțin însuși este capabil să îmblânzească periculoasa doamnă, atît cît să scape cu fața curată.

DIN NOU DESPRE ZONA EXTREM ESTICĂ

În timpul celei de-a doua jumătăți a deceniului opt, noua ideocrație soteriologică seculară s-a prăbușit, într-o oarecare măsură din cauza opoziției interne, dar în principal din cauza unei pierderi a convingerii și energiei din centrul ei. Conducătorii, confrunțați cu înfrîngerea totală atât în cursa producerii de bunuri, cât și în cea a înarmării, au optat pentru liberalizare, în speranța unui rapid – sau unic – remediu, dar au descoperit că nu pot opri mersul lucrurilor, o dată ce liberalizarea luase avînt; sau, în orice caz, nu erau dispuși să adopte măsurile extreme necesare pentru a împiedica acel curs. În zilele devoțiunii, predecesorii lor nu ar fi ezitat să ia acele măsuri; acum, brutalitatea nu părea cea mai bună alternativă (spre lauda lor) pentru membrii acestei culturi politice. Adversarii lor îi caracterizau ca oameni pricepuți doar la menținerea unui monopol de putere, total devotați acelui scop. Dacă odinioară acest lucru era adevărat, timpul și experiența i-a înzestrat cumva cu o nouă și definitivă superioritate morală. Întotdeauna mă temusem, și anticipasem, că atunci cînd vor fi definitiv învinși și umiliți în cursa internațională, mai ales în cea economică, ei vor recurge la izolare și șantaj: dacă nu ne plătiți tributul, vom declanșa un suicid colectiv și vă tragem după noi, sau, în orice caz, vom urma o politică ce vă lasă ca alternativă doar sinuciderea sau supunerea parțială. Ei nu au ales această direcție (cel puțin pînă acum), care nu le-ar fi repugnat predecesorilor lor politici, și trebuie să le fim profund recunoscători pentru această nou dobîndită reținere morală.

Sistemul autoritarist s-a prăbușit, nu în întregime, dar suficient pentru a dezvălui atât dorința de societate civilă, cât și puternicele pasiuni etnice. Interacțiunea și relativa putere a acestor două forțe nou eliberate ne preocupă în mod special. În prezent, interacțiunea lor alimentează o mare parte din drama politică a Europei de Est, iar deznodămîntul este departe de a fi clar. Dar putem formula un număr de observații.

Condițiile economice și politice ale societății civile sînt destul de dificil de creat. Inițial, partidele politice tind să fie cluburi efemere de intelectuali, fără rădăcini reale. Sînt destul de ușor de stimulat anumite tipuri de inițiative, în special cele aparținînd industriei prestărilor de servicii, care apar într-o formă semi-legală în majoritatea dictaturilor, cu excepția celor totale și represive. Un mic restaurant necesită un spațiu și nu foarte mult talent de întreprinzător, nici multă imaginație – nimic mai mult decît o oarecare doză de rafinament gastronomic și vizual. Dar o adevărată piață deschisă, opusă simplei rețele, are nevoie de o clasă întreprinzătoare și de instituții – și acestea nu par ușor de înființat prin decret. Aproape același lucru este valabil și pentru instituțiile politice.

Pe de altă parte, asociațiile cu baze și definiții etnice par a fi capabile de o cvasi-imediată organizare și stabilire, și de o rapidă cristalizare. O organizare solidă, cu filiale locale, simboluri și sentimente comune și cu o conducere recunoscută și respectată – totul pare a fi ușor de creat pe o bază naționalistă, cu o surprinzătoare rapiditate și eficacitate. Acest lucru ar putea fi regretabil : s-ar putea dori ca și celelalte aspecte ale omului modular, altele decît dorința sa arzătoare de identificare cu categoria sa culturală distinctivă și de garantare a convergenței dintre mediul său instituțional și propria sa cultură să-și facă la fel de prompt apariția. Dar realitatea este alta. Ne place sau nu, trebuie să recunoaștem acest lucru. Frumoasa adormită a etnicității poate fi, din păcate, trezită de cele mai blînde și tandre săruturi. Acum ea are un somn mai ușor ca niciodată. Frumoasa adormită a societății civile poate fi mult mai profund și mai sincer dorită, cel puțin pentru cei cu aceleași gusturi ca noi ; dar trezirea ei este treaba diavolului.

Sînt naționalismul și liberalismul aliați ? La început, desigur : confrunțați cu o autoritate care combină dogmatismul cu centralismul, cei ce aspiră la liberă opinie și cei ce doresc autonomia propriului lor stîlp totemic cultural vor forma, firește, o coaliție împotriva centrului. Dar mai tîrziu... ?

Data fiind viteza cu care etnicitatea poate fi mobilizată, dar și înclineala cu care se organizează orice altceva, folosirea bazelor etnice ca fortăreață împotriva reacției centraliste este (probabil) un lucru bun. Aceasta a fost strategia lui Boris Elțin în confruntarea cu Gorbaciov.

Unii dintre noi s-au îndoit de înțelepciunea unei astfel de încurajări generale a particularismului etnic, ce a implicat o slăbire cu orice preț a centrului ; dar atunci când, în august 1991, atît Elțin, cît și Gorbaciov trebuiau salvați de la o iminentă reacție violentă din partea centristilor, abilitatea lui Elțin de a se retrage într-un asemenea moment a salvat situația. În mod similar, spre sfîrșitul anului, el putea să folosească aceeași forță pentru a distruge baza instituțională a poziției lui Gorbaciov și să triumfe. Prețul pe care naționalismul îl va cere pentru toate acestea rămîne să-l aflăm mai încolo.

Totul se poate rezuma astfel : modularitatea omului, atît de strîns legată de o societate industrială orientată spre dezvoltare, are două aspecte, două corolarii sociale principale : face *posibilă* societatea civilă, existența asociațiilor de echilibrare și politice plurale și a instituțiilor economice, care în același timp nu sînt sufocante ; și, de asemenea, face ca puterea identității etnice să fie mandatară, pornindu-se de la faptul că omul nu mai este legat de o nișă socială specifică, ci profund atașat de un fond cultural definit. Prima posibilitate reprezintă o simplă opțiune pe termen lung, dacă societatea se va dovedi capabilă să concureze cu rivalii săi, dar nu întotdeauna foarte eficientă în primă instanță ; cealaltă posibilitate, pe de altă parte, constituie un imperativ imediat perceput. Ne place sau nu, acesta este adevărul.

NOTĂ ASUPRA ATOMIZĂRII

Atomizarea societății umane a fost cîteodată o teamă recurentă, cîteodată o speranță, ocazional ambele. O anumită tradiție a văzut inițial omul izolat, societatea aducînd indivizii într-o asociație cooperativă doar în mod artificial. O concepție mai realistă începe cu un fel de întovărășire naturală, cu o ordine socială mai sofisticată, modificînd ulterior această relație și oferind individului mai multă libertate de mișcare. Considerăm pozițiile cîtorva teoreticieni ai atomizării relevante pentru argumentarea noastră.

Platon a fost acuzat de către cel mai valoros critic al său, Popper, de nostalgie pentru societatea închisă, prin care Popper înțelege clar societatea comunitaristă, tribală. Cu toate acestea, ceea ce preconizează *Republica* se înrudește în dimensiuni și spirit, pînă la un punct, cu societatea tribală. De fapt, metodele pe care Platon le recomandă pentru asigurarea stabilității și perpetuării sînt mai degrabă cele ale unui sistem *umma* : există o doctrină absolută și transcendentă, iar guvernarea este atribuită unora, aceștia formînd mai degrabă un cler doctrinal, decît unul tradițional, orientat spre ritual. Virtutea devine un obiectiv al statului, după modelul spartan : iar virtutea este de tipul abnegației ascetice. În cel mai bun caz, este vorba despre o combinație bizară între o comunitate pre-axială și un sistem *umma* soteriologic, doctrinal și absolutist.

Interesant pentru intențiile noastre este că Platon anticipează atomizarea și dezintegrarea unui astfel de sistem aproape de sfîrșitul procesului de declin, ca etape cvasi-terminale premergătoare celei mai abominabile tiranii. Aceasta este consecința și accesoriul pluralismului și al idealismului ideologic, ale „democrației” în care merge *orice*, iar din punct de vedere intelectual totul este permis și practicat. Bariera împotriva unei astfel de evoluții este Rațiunea, văzută ca un factor interior și coercitiv din punct de vedere social, psihic și logic. Credința,

ierarhia și disciplina reprezintă suporturi suplimentare. Rațiunea lui Platon diferă de cea a empiriștilor moderni, ale căror teorii sînt (sub)determinate de adevăruri, ceea ce în final face Rațiunea să devină modestă, experimentală și sceptică în afirmațiile sale. Rațiunea lui Platon este categorică și finală, generînd concluzii unice, precise și obligatorii, ea împărtășind aceste trăsături cu Revelația religioasă, capabilă să producă o recoltă bogată de adevăruri pe deplin confirmate, destul de puternică pentru a asigura vieții sociale o conducere fermă.

În secolul XIV, Ibn Khaldun se apropie mai mult de contextul social care ne preocupă. Există aici o marcată asemănare cu Platon, deși Ibn Khaldun este înzestrat cu un realism preponderent sociologic. Pentru el, nu atît atomizarea este patologică, ci mai ales consecința naturală, inevitabilă și constantă a civilizației, a modului de viață urban, a unei economii sofisticate și a diviziunii muncii. Tirania ca o consecință a atomizării urbane reprezintă condiția naturală a vieții urbane. Dar ea duce mai curînd la supunerea față de o guvernare externă orașului, decît la haos. Platon era de fapt preocupat și inspirat de un oraș-stat semi-comercial, unde instituțiile și absența centralizării societății tribale coexistă cu efectele corozive ale comerțului. Ibn Khaldun era inspirat de o lume destul de diferită, unde un oraș complet comercializat, preocupat de economie, coexistă cu un tribalism „necorupt”, care monopolizează mai mult sau mai puțin politica.

Ibn Khaldun consideră, la fel ca Platon, urbanizarea drept o consecință a dorinței de a trăi peste nivelul minimal de subzistență. Totuși, există o diferență: Platon merge mai departe, oferind o soluție pentru a-i salva de la decădere morală pe cei seduși de urbanizare și crede că acest lucru, chiar dacă dificil, este realizabil. Ibn Khaldun nu-și face astfel de iluzii, convins că nu există nici o posibilitate de-a nu plăti prețul cerut de urbanizare, ceea ce înseamnă lipsa coeziunii, a comunității și un fel de devirilizare politică totală. El nici nu încearcă să ofere o soluție pentru evitarea unui asemenea destin, și nici nu există vreun indiciu că s-ar fi gîndit la o astfel de posibilitate. Ibn Khaldun este într-o mai mare măsură un sociolog pozitiv decît un filosof normativ și se mulțumește să descrie ceea ce se întîmplă efectiv în lumea pe care o cunoaște. Locuitorii atomizați ai orașelor sînt incapabili să

mențină, să conducă și să apere un sistem politic, dar dispun de conducători capabili de toate acestea. Provincia tribală fiind un rezervor de talent politic și militar, personalul se schimbă prin rotație, nu însă și structura.

Interesant este faptul că Ibn Khaldun a văzut societatea urbană și de piață ca implicit anomică, în termenii lui Durkheim, și atomizată. El o consideră mai curînd exploatată de guvernare, decît ca folosind guvernul drept agent propriu. Alternativa numită societate civilă, cu asociații în interiorul orașului, destul de puternice pentru a rezista statului (sau chiar pentru a-l transforma în slujitorul lor) nu pare să-i fi trecut prin minte, ea depășind cu mult limitele imaginației sale politice, cît și opțiunile societății pe care el o cunoștea. Omul modular, capabil de loialitate, coeziune și deci de eficacitate politică, fără a fi închis în interiorul unei comunități tribale supracoezive, alcătuite din rude reale sau presumptive, reprezintă o posibilitate pe care pur și simplu Ibn Khaldun nu o ia în considerație. Cu toate particularitățile „protestante” ale islamului, procesul nu pare să fi avut loc în lumea musulmană.

Să continuăm cu Marx, figură relevantă, deși un exemplu complex și probabil mai puțin *coherent* în ceea ce privește argumentația noastră. Valorile lui Marx și antropologia sa filosofică contextuală par o ciudată combinație între comunitarism și anarhism : pentru el, atomizarea nu constituie un fenomen negativ evident. Bineînțeles, este pusă pe seama pieței, și în această privință Marx urmează tradiția lui Platon și a lui Ibn Khaldun, potrivit căroră piața apare ca antiteză a adevăratei societăți. Totuși, pentru Ibn Khaldun, sălbăticia neguvernată era cea care a produs omul politic sub forma membrului de trib : pentru Marx, anarhia socială din creuzetul industrial dă naștere adevăratei umanități și unicei clase destinate să elibereze omenirea din lanțurile autoimpuse. Dar, în același timp, se pare că atomizarea proletariatului este cea care îl transformă în instrumentul de eliberare a omenirii din formele sociale patologice care o privează și în același timp o desprind de loialitățile particulariste. Astfel, proletariatul devine o paradigmă a speciei umane, o clasă universală și eliberatoare. Falsa societate civilă privează munca de orice semnificație proprie, de orice posibile legături cu o comunitate morală, atribuindu-i conotația de simplu articol de uz comun. Din punct de vedere formal, piața este corectă și liberă, dar practic manipulată în

avantajul unora : statul se pretinde la rîndul lui a fi un garant al corectitudinii, acționînd însă subteran în interesul beneficiarilor victorioși ai procedurilor societății civile, formal egale, dar substanțial părtinitoare. Acest calvar se spune că purifică omul proletar și îl abilitază să restabilească o lume în care munca va recăpăta o semnificație, va depăși orice constrîngere și nu va avea nevoie de protecție.

În noua ordine preconizată de proletariat, armonia automată (un curios ecou și o extrapolare, sau o exagerare a armoniei atribuite pieții de către liberali ?) este combinată cu individualismul total, cu oameni eliberați de constrîngerile rolurilor sociale impuse și atribuite, capabili să facă tot ceea ce le place, oricînd. Atomizarea și libertatea totală rămîn, dar sînt în mod misterios combinate cu armonia socială și productivitatea și nu mai generează nici o nevoie de autoritate, cu rol de barieră împotriva haosului și violenței. Singura imagine concretă pe care se poate sprijini acest ideal este boema artistică, contra-cultura tradițională a burgheziei, cu disprețul ei ritualizat față de punctualitatea burgheză și față de respectul exagerat al acesteia pentru obligațiile inerente fiecărui rol. În spatele ideilor lui Marx poate fi simțită prezența lui Heine. Singura informație concretă pe care ne-o oferă Marx despre viața socială a omenirii eliberate este o extrapolare a sfidării boeme față de obligația de rol, în ceea ce privește vestimentația, comportamentul sexual și altele. Nici un program impus nu trebuie să inhibe și să contracareze activitatea liberă, spontană și polimorfă. Dar este interesant de observat că, la Marx, atomizarea joacă un rol atît în specificarea mecanicii dezvoltării sociale, cît și în definirea acelei condiții ideale care, ca presupus contrast al acesteia, valorifică sensurile respingerii ordinii reale. Proletariatul este atomizat aici și acum, ceea ce ajută la crearea situației revoluționare ; dar oamenii vor fi individualiști perfecți, chiar dacă non-antagoniști, și în societatea lipsită de clase. Atomizarea pare să aibă atît un aspect pozitiv, cît și unul negativ.

Există, bineînțeles, și utilizarea dată de Durkheim termenului *anomie*, pentru a oferi propria versiune a noțiunii de „atomizare socială”. El părea să o considere o condiție care permite ierarhizarea și care poate să obsedeze societatea modernă într-o mai mare sau mai mică măsură.

Importanța noțiunii în prezentul context este următoarea : criza care a dus la reemergența ideii de societate civilă ca standard și ideal este

una în care teama de atomizare a fost odinioară extrem de reală. Temerile precedente fuseseră în general exagerate și presupuneau un contrast mai curînd utopic. Dezintegrarea unității rituale a cetății antice nu a dus, după cum se temea Platon, la o libertate „democratică” pentru toți, ci, la bine și la rău, la o religie a lumii. Inerția politică a orașului musulman însemna într-adevăr că orașele autonome și regimurile burgheze nu au reușit să-și facă apariția în lumea musulmană, chiar dacă lipsa de structură internă a orașului nu era probabil atît de totală cum ar putea sugera o lectură superficială a lui Ibn Khaldun. Versiunea otomană a societății musulmane nu a permis elementului productiv să participe la guvernare, dar i-a permis și chiar l-a obligat să se auto-organizeze ca un *millet* intern autoadministrat (sau o serie de asemenea organizații), astfel încît acesta nu era complet lipsit de structură. Nici proletariatul, nici burghezia industrialismului capitalist nu au manifestat de-a lungul timpului acea calitate de creuzet (total) cu care Marx le-a creditat. Dar există un singur loc unde s-a produs un fenomen similar atomizării cvasi-totale, anume în „socialismul real” al lumii comuniste, așa cum a existat înaintea dizolvării ei prin perestroika. Acest lucru a inspirat, înainte de toate, o nouă viață noțiunii de „societate civilă” : ea a reapărut, pentru a folosi limbajul marxist, ca negarea negării societății civile.

În lumea modernă, mai mult decît oricînd în trecut, o astfel de atomizare devine pentru prima oară posibilă – în același timp, mai puțin necesară și funcțională –, deoarece statul tradițional, oricît de tiranic și absolutist în ceea ce privește pretențiile sale, pur și simplu nu posedă echipamentul tehnic pentru a pătrunde întreaga viață socială. Orice s-ar fi întîmplat în interiorul cazarmelor militare sau pe plantațiile cu sclavi, controlul eficient necesita în principal utilizarea instituțiilor locale ca mediatori și inevitabil acestea au căpătat un oarecare grad de autonomie. Tehnologia de transport, comunicație și control existentă în lumea tradițională nu a permis apariția adevăratului totalitarism. În „socialismul real” ironia era că fuziunea ierarhiilor productive, politice și ideologice cu monopolul ideocratic de asociație, sprijinit de rețelele de administrație și comunicare moderne, a dus în realitate nu la un nou om social, ci la o creatură mai adaptată atomizării totale decît cunoscuse probabil vreodată orice altă societate. Controlul social funcționa prin

implicarea deliberată a tuturor oamenilor în mizeria morală și economică: tuturor li se cerea să-și exprime acordul față de persecutarea disidenților, prin declamarea adevărurilor sacre, iar sistemul economic îi încuraja pe toți să participe la acțiuni ilicite. Fiind toți vinovați și contaminați atât moral, cât și legal, probabilitatea dezacordului inspirat de indignarea morală a fost diminuată. Statul avea nevoie doar de câțiva candidați pentru a arunca prima piatră. Numai tendința ascunsă, oportunistă și demoralizatoare spre rețele de ajutor reciproc a fost exclusă din *pays légal*: un *pays réel* neînsemnat și insipid, incapabil să inspire prea multă afecțiune sau o loialitate profundă. Acesta, împreună cu ura față de un *pays légal* totalitar, a înzestrat ideea societății civile cu puternica sa rezonanță și atracție.

Astfel, atomizarea cvasi-totală devine acum posibilă din punct de vedere tehnic. Trista reușită a Uniunii Sovietice și a sateliților ei a demonstrat toate acestea. O societate care dorește ea însăși să devină un sistem *umma* (adică să fie împlinirea unei Revelații unice și bazate pe deplină rectitudine, o comunitate charismatică ce urmărește să asigure dreptatea pe pământ, să pună capăt corupției și care face din virtute un scop al statului) poate să se atomizeze și chiar se atomizează în urmărirea țelului ei.

Caracterul unic al revelației și absolutizarea ei au dus la o absență cvasi-totală a pluralismului politic, iar faptul că pluralismul economic a fost exclus de conținutul real al doctrinei are la rîndul său o contribuție crucială în această privință. Rezultatul a fost o lume de tipul „cîștigătorul ia totul”, lipsită în mare măsură de recompense posibile în mod independent. Aici, toate recompensele politice sînt concentrate într-un singur joc, o nemiloasă luptă pentru controlul unei ierarhii unice. În orice caz, acest lucru singur duce la o completă imoralitate în jocul politic: ar fi o nebunie totală, într-un astfel de sistem, să permiți învinșilor să supraviețuiască și să încerce să schimbe verdictul luptei anterioare. Caracterul extremist al politicii a fost un rezultat natural: ceea ce intrigă este faptul că, aproape de final, sistemul s-a relaxat considerabil și politicienii eliminați au înfruntat mai degrabă pensionarea decît plutonul de execuție. Dar, în mod semnificativ, această rutinizare a dus de asemenea – spre deosebire de teroarea haotică – la o completă erodare a credinței. Vechile religii par să supraviețuiască

rutinei și chiar să prospere prin ea : revelația seculară a marxismului pare să fie incapabilă de acest lucru.

Exigențele credinței, precum și conținutul ideologic al acesteia, care excludea pluralismul economic, au avut consecințe similare. Statutul de *umma* al întregii ordini cerea ca acest joc să fie jucat cu exagerate pretenții asupra moralității absolute : învingătorul nu putea fi caracterizat drept cea mai puțin proastă alternativă în situații dificile și ambigue sau ca beneficiar al șansei, ce se cuvine a fi tolerat și sprijinit din respect pentru continuitatea sistemului – așa cum rezultatul unei opțiuni nefericite poate fi tolerat în societatea civilă, chiar dacă toată lumea știe că, datorită unui capriciu al sistemului electoral, rezultatul este nedorit și probabil extrem de malefic. Printr-un bine cunoscut stil de raționament circular, cel al invocării superiorității deseori afirmate a justiției fundamentale sau de clasă față de formalitățile procedurale obișnuite, rezultatul era prezentat pe moment drept vocea rațiunii absolute pe pământ. Învinșii erau implicit păcătoși și eretici, și Dușmani ai Poporului. Desigur, rezultatul poate fi tăgăduit ulterior, când „discontinuitățile” sistemului au fost corectate. Același abuz sau unul similar este redistribuit. Aceasta a dus, printre altele, la un obicei oarecum comic și lipsit de demnitate : de a schimba cu regularitate denumirile orașelor, piețelor, magistralelor, podurilor și gărilor. Ai putea spune că o adevărată societate civilă este una care nu rebotează toate gările și bulevardele sale și nu elaborează un nou plan al orașului de fiecare dată când se schimbă guvernul. Ea își denumeste magistralele după oameni supuși greșelilor și ca atare nu are nevoie să-și boteze din nou locurile atunci când purtătorii numelor își pierd infailibilitatea.

SFÎRȘITUL UNEI ORDINI MORALE

Într-un important sens sociologic non-evaluativ, sistemul bolșevic a constituit o ordine morală. Prin contrast (aceasta fiind una din virtuțile sale cele mai semnificative), societatea civilă reprezintă o ordine amorală.

Sub regimul comunist, adevărul, puterea și societatea au fuzionat. Autoritatea politică nu era privită ca un avantaj, ci ca împlinire și agent al unei înțelegeri fundamentale, nemăsurat de profunde, a naturii condiției umane și a schemei istorice, precum și ca agent al aplicării ei. Acea autoritate a fost garantul dreptății absolute, reprezentînd-o și pregătind terenul pentru venirea sa. Scopul ei era virtutea totală, și nu diminuarea neajunsurilor din societate. În consecință logică, opoziția față de aceasta nu înseamnă doar un fel de infracțiune civilă, cum ar fi conducerea mașinii pe sensul opus, ci o tulburare profundă și viciată a ordinii morale. Ea merita și a primit o mult mai aspră condamnare. „Pentru cîini, o moarte de cîine!” – urlau titlurile de primă pagină la vremea proceselor din Moscova.

Cum ar putea fi menținută o astfel de poziție? Nu este chiar atît de dificil. În primul rînd, ai nevoie de o oarecare intuiție centrală care are o plauzibilitate inherentă și o atracție morală și intelectuală. Ideea că istoria urmează un plan, că la sfîrșitul acesteia omenirea va fi eliberată de asuprire și de exploatare, că a controla și utiliza individual sau secțional natura în scopuri private reprezintă o greșeală, că toți trebuie să cooperăm într-un scop comun, deoarece așa este în spiritul unei ordini juste și firești a societății, în timp ce concurența și utilizarea resurselor în scopuri private sînt social patologice – toate acestea nu sînt lipsite de atracție sau chiar de o oarecare plauzibilitate. De la Condorcet și Hegel, ideea istoriei ca providență a fost una din cele mai populare surrogate ale lui Dumnezeu.

Nu este irațional nici să anticipezi că atingerea unui țel atît de nobil ar trebui să fie și dificilă, nici că ar trebui să provoace reacții ostile, în

special din partea celor ale căror interese proprii îi determină să se opună progresului. Existența unor astfel de dușmani nu este accidentală, ci face parte din planul fundamental al istoriei. Existența lui Dumnezeu impune existența lui Satan. Istoria nu ar fi o dramă atît de plină de semnificații dacă nu ar fi existat conflictele profunde în interiorul ei. Dar faptul că dușmanii sînt într-un anumit sens necesari bunei organizări a lucrurilor nu înseamnă că ei nu sînt cu adevărat și deosebit de nocivi. Astfel de dușmani vor trece peste orice, vor apela la mijloace oricît de murdare, iar lupta împotriva lor nu poate fi decît neîndurătoare. Dușmanii vor invoca fără rușine falsele idealuri, cum ar fi libertatea formală, conformitatea procedurală sau drepturile omului. Dar atunci cînd există doar o singură luptă decisivă, între partizanii eliberării finale și adversarii lor, lipsa de concentrare sau ezitarea în privința metodelor utilizate sau a unor principii de procedură ar fi ultima și cea mai mare trădare ! Ar fi un semn al celei mai culpabile și de neiertat slăbiciuni să-ți permiți să fii abătut de o astfel de falsă moralitate.

Datele reale sînt în general ambigue. În circumstanțe normale, un individ nu poate decît să împrumute majoritatea convingerilor din mediul social. Nici un om nu poate să îndeplinească programul cartezian de recreare a lumii sale fără să se îndatoreze față de prejudecata socială neverificată. El ar putea probabil să verifice personal un fapt sau altul ; dar nu poate verifica totul. Teoriile sînt subdeterminate de adevăruri, după cum le place filosofilor să ne repete ; ceea ce ei în general nu reușesc să adauge este că presiunea socială și constrîngerea au un rol compensatoriu. Spațiul de manevră permis de absența constrîngerii raționale este recuperat prin constrîngere socială. (După Durkheim, constrîngerea rațională nu este decît o formă ascunsă a constrîngerii sociale.) Dacă n-ar fi așa, fără prejudecățile impuse de cultură care, în natura cazului, rămîn deschise, individul ar fi pierdut. Rațiunea lasă aproape totul într-o stare confuză, și astfel numai presiunile iraționale ne pot oferi o lume stabilă și locuibilă. Dictaturile își impun viziunile, nu atît datorită supunerii pline de teamă a victimelor lor, cît logicii inadecvate a constrîngerii raționale disponibile. Autoritatea nu deformează atît de mult faptele, ci umple un gol creat de lipsa lor de forță.

În situații normale și acceptabile, omul trebuie să presupună că ierarhia societății sale reflectă adevărul cel puțin într-o oarecare măsură, că indivizii respectați sînt respectați pe drept și că ierarhizarea ideilor, ca și a oamenilor, este în plan global justă. Pentru Platon, ideile, valorile, rangurile sociale și straturile ontologice ale realității se reflectă și se susțin reciproc, iar stratificarea acestora în funcție de importanța lor constituie o tehnică fundamentală de menținere a respectului pentru ordinea socială. Există, desigur, și religii maniheiste, care consideră că lumea concretă s-ar afla sub influența diavolului. Există indivizi, sau chiar întregi subcomunități, care privesc sceptici la societatea extinsă, dar acest lucru este relativ rar. Este de fapt mai plăcut să crezi că, în ansamblu, ordinea globală este justă. Este desigur incomod să creditezi contrariul și să te consideri victima unei ordini sociale nefaste. Oamenii preferă să se considere păcătoși decît să condamne sistemul în care trăiesc. Un sentiment de vinovăție personală pare de preferat resentimentului general și profund împotriva ordinii cosmice. Ne *place* să acceptăm universul. Desigur, unor revoluționari-prin-temperament le face plăcere să gîndească tocmai că ordinea actuală este rea, dar astfel de credincioși fermi au în rezervă o adevărată ordine morală de urgență, așteptînd doar să preia conducerea. Harul îi rămîne gîndului ultim, nu realității imediate.

Esența unui totalitarism ideocratic este că închide riguros cercul adevărului, ierarhiei, meritului social și realității sociale. Dependența individului față de consensul social ce-l înconjoară, ambiguitatea adevărilor și caracterul circular al interpretării sînt toate angajate în sprijinul contopirii credinței cu ordinea socială. Aceasta este condiția socială normală a omenirii: o societate civilă liberală viabilă, cu cli-vajul pe care îl operează între realitate și valoare și viziunea ei rece, instrumentală și non-sacramentală asupra autorității, ceea ce este un fapt excepțional și cu potențialități care necesită o analiză specială. Justificarea puterii, excentrică atît din punct de vedere ideologic, cît și organizațional, precum și absența sacralizării ei sînt aspecte necaracteristice din punct de vedere istoric. Antropologii sînt intrigați de regalitatea divină: cea care necesită cu adevărat explicație este regalitatea seculară. Totalitarismul marxist a restabilit o ordine morală în sens modern sau, în orice caz, caracteristică secolului XIX, acceptată

de o națiune rusă însetată de dreptate profundă și de modernitate. Marxismul era modern și întruchipa împlinirea morală mesianică. Lupta dintre occidentalizare și misticismul moral părea să se fi terminat : apăruse o doctrină ce satisfăcea deplin ambele exigențe deopotrivă.

În ce măsură acceptă oare indivizii cu adevărat acest tip de imagine, pe care societățile animate de o credință specifică le-o impun ? Este o întrebare dificilă. Omul obișnuit nu este un filosof care-și chestionează propria conștiință privind caracterul acceptabil al convingerii sale. În majoritatea cazurilor, omul se mulțumește să trăiască în cadrul convențiilor credinței locale : el urmează mișcările credinței (fără îndoieli și fără o afirmare activă), axiomele pe baza cărora este organizată societatea, așteptându-se ca și ceilalți să facă același lucru. El nu este inevitabil cinic, și nici ipocrit : are alte lucruri la care trebuie să se gândească. Aceasta este o condiție relativ confortabilă, care satisface majoritatea indivizilor. Ușurința surprinzătoare cu care societăți întregi își schimbă credința ca urmare a modificării echilibrului de putere (cum au făcut, spre exemplu, englezii în secolul XVI sau cehii în secolul XX) sugerează o lipsă de profunzime a credinței. Ușurința cu care se perpetuează chiar și regimurile și ideologiile total absurde sugerează că oamenii sînt creduli, sau cel puțin nu prea critici. În vremea traiului în comun, această problemă era într-o cîtva rezolvată : religia era rituală, dansată, și nu gîndită. Religia mîntuirii accesibile tuturor a fost cea care a transformat religia în doctrină și a creat problema credinței, ca distinctă de practică. Prin absolutizarea afirmațiilor, ea i-a învățat pe oameni să ia în serios ideile, cel puțin într-o oarecare măsură. A trebuit să existe credință înainte de a exista îndoială. Scepticismul serios își are rădăcinile în dogmatismul consensual, căruia îi datorează mult. Dacă preoții nu ar fi protestat prea mult, poate că nu am fi avut niciodată dubii.

În vremea în care autoritatea religiei era rareori contestată, credeau oamenii cu adevărat în doctrinele pe care nu puteau să le sfideze deschis ? Este greu de răspuns la această întrebare. Dacă ei credeau într-adevăr în focul iadului, cum puteau să riște o pedeapsă atît de îngrozitoare de dragul unor plăceri atît de efemere ? Știm că păcătuiau și că nu toți păcătoșii erau necredincioși sau frămîntați de suferință și frică interioară. Cum au putut ei să se expună la astfel de riscuri ? Dacă

eu credeam într-adevăr în focul veșnic al iadului poate că aş fi renunțat la păcatele carnale : sincer, acestea nu valorează chiar *atît* de mult.

Apariția societății civile a însemnat într-adevăr ruperea cercului dintre credință, putere și societate. Cetățeanul devotat al unei societăți civile liberale ar putea chiar să acorde un fel de legitimitate condiționată societății căreia îi aparține și să-și recunoască obligația de a o apăra și de a-i respecta regulile, chiar dacă el încearcă să le schimbe ; dar menirea lui nu este să sacralizeze structura puterii sau să venereze ierarhizarea societății. Cel situat deasupra lui este norocos sau are merite speciale : dar nu este mai bun sau mai nobil. Devotamentul nu mai presupune credulitate. Criteriile adevărului, criteriile eficienței sociale, ierarhia socială și distribuirea avantajelor în cadrul societății – toate acestea nu mai sînt în legătură reciprocă indisolubilă, iar cetățeanul poate trăi cu conștiința clară a clivajului dintre ele, că ordinea socială nu este sacră și că sacrul nu trebuie abordat prin social. Examinarea adevărului și obligația de menținere a ordinii sociale sînt distincte. Socialul poate deveni instrumental și opțional deopotrivă.

O ordine morală, prin contrast, este paleativă. Este chiar o mîngîiere să știi că alții cred în ea și că poți să revii la credință dacă vrei, și astfel să-ți găsești tovarăși. Există în Vest atei sau agnostici, dar care se dovedesc a fi stingheriți din punct de vedere emoțional de lipsa nerușinată de credință, devenită atît de răspîndită în cadrul ierarhiei oficiale a unor confesiuni occidentale. Necredincioșii înșiși se consolează cu convingerea că mai supraviețuiește o comunitate de adevărați credincioși, la care ar putea să revină, dacă ar fi dispuși s-o facă. Este bine să fii conștient de credința altora și să știi că există o supapă disponibilă în cazul în care neliniștile necredinței devin prea acute pentru a fi suportate. Este trist să descoperi că nici ceilalți nu cred, că nu se poate spera în taină că altcineva ar putea avea dreptate și că, la urma urmei, lumea oferă o speranță. În mod similar, am întîlnit oameni în Uniunea Sovietică (pe cînd încă mai exista) care nu credeau în marxism și erau extrem de critici atît în ceea ce privește doctrina, cît și societatea pe care acesta o generase, dar care totuși s-au dovedit ciudat de tulburați atunci cînd, în perioada perestroikăi, falsa credință ajunsese treptat să fie demascată de toți cei din jurul lor. Era derutant. Altădată știai să numești exact în ce nu crezi – și era mult mai bine – știind că, oricum,

acel ceva are susținători și că există posibilitatea să te reîntorci la turmă, o dată eliberat din necredință.

În Occident, tranziția de la un sistem social care cel puțin pretindea că promovează o ordine profund morală (în care adevărurile morale și cosmologice se amestecau cu realitățile vieții de zi cu zi și le sprijineau) către un compromis funcțional pragmatic, unde o asemenea credință nu mai apare sau cel puțin nu mai este luată în serios, a fost un proces lent și complex, facilitat de prosperitate și dezvoltare economică. Existau tot felul de continuități, ambiguități și compromisuri, la bine și la rău. Societatea civilă este înaintea de toate o societate a cărei ordine nu este sacralizată sau mai curînd este sacralizată doar cu ambiguitate, ironie și nuanță. (Un aristocrat francez, care a devenit ofițer SS decorat și care admira disciplina și devotamentul naziștilor, își mărturisea totuși jena în privința solemnității excesive a paradei diviziei SS Charlemagne, într-o pădure de stejari teutonică: în final, s-a gîndit el, tot francez rămîn – nu voia să spună prin asta că era patriot, ci că își păstrase simțul ironiei.)

Ordinea socială reprezintă astăzi un instrument și nu deținătorul sau agentul absolutului. Totuși, ea solicită anumite valori și un simț al obligației și devotamentului din partea membrilor săi. Există o teorie pe care nu o accept, conform căreia societatea secularizată sau semi-secularizată trăiește moral pur și simplu pe baza unui capital moral moștenit din epoca credinței. De fapt, trăiește dintr-o anume ambiguitate, un compromis între credință și absența ei, pe de o parte, și, pe de altă parte, datoria scepticismului sincer. Societatea are nevoie de ambele și s-ar acomoda cu greu la o recuperare completă a capitalului moral de odinioară.

Poporul rus, dacă ar fi să dăm crezare literaturii ruse, are o anumită predilecție nu numai spre credință, ci și spre un mesianism social concret. Marxismul a satisfăcut amîndouă aceste aspirații dominante: caracterul său scientist promitea încorporarea Rusiei într-un Occident materialist prosper, iar utopismul său moral promitea o perfecționare totală, o transcendere moral superioară a Vestului. Mult timp, marxismul și-a păstrat plauzibilitatea. Existau cinismul societății occidentale din timpul anilor '30, abandonarea fațadei liberale în statele fasciste, criza economică și morală (evidentă pe atunci) a capitalismului,

victoria Uniunii Sovietice în război, realizările materiale, colosale dacă ne gândim la distrugerile provocate de cele două războaie, de un război civil de durată, de purificările interne, masacrele și dezorganizarea economică. Mai târziu a venit succesul primului satelit artificial și, prin urmare, posibilitatea (încă din perioada lui Hrușciov) de a depăși eventual lumea capitalistă. Toate acestea susțineau credința în ciuda terorii, iar teroarea, într-un mod curios, întărea credința.

În cele din urmă totuși, acel sistem *umma* secular a eșuat în mod lamentabil. Acest lucru nu dovedește în mod formal că toate celelalte religii seculare trebuie neapărat să eșueze și ele, deși această idee este destul de frecvent sugerată. Marxismul a fost bine orchestrat, temele sale nu erau lipsite de atracție și a avut cu siguranță șansa lui. Este dificil de precizat cu exactitate ce i-a fost mai fatal – absolutismul său doctrinal sau caracterul catastrofic al doctrinelor sale economice. Ce compromis ideologic poate fi încropit pe ruinele sale, rămîne de văzut.

FISURILE UNUI SISTEM COMAND-ADMIN

Un sistem administrativ bazat pe comandă nu este o invenție a lui Lenin sau Stalin ; este pur și simplu condiția normală a omeneirii. De-a lungul istoriei, societățile omenești au fost preocupate (în mod inevitabil și, din punctul lor de vedere, just) mai mult de menținerea ordinii interne și a securității externe decît de gradul lor de dezvoltare. Ceea ce este excepțional și impune o necesară clarificare este eliberarea relațiilor economice de cele politice și sociale, și nu supunerea lor față de acestea.

Deci realizarea bolșevicilor nu a fost inventarea unui sistem comand-admin – ei puteau la fel de bine să pretindă a fi inventat roata –, ci mai curînd impunerea sa *după* triumful societății productive, în numele unei perfecționări a acesteia, menită să fie deopotrivă tehnică și morală, realizată în contextul unei societăți industrial-științifice. Acest lucru permitea ca dominația inerentă într-o asemenea organizare să fie incomparabil mai eficace decît ar fi fost vreodată posibil în versiunile mai timpurii, pre-moderne, ale sistemului.

Inițial, desigur, nu s-a vorbit de un „sistem comand-admin” : termenul a intrat în uz numai atunci cînd sistemul a fost denunțat și dezaprobat. Se vorbea despre „socialism” și „comunism”, iar termenii erau pătrunși de înaltă aprobare morală. Semnificațiile nu erau prea clare, dar s-a înțeles că se terminase cu negocierea legiferată în vederea avantajului privat („piața”). Baza sa instituțională, controlul privat asupra resurselor, a fost desființată și înlocuită cu prioritatea argumentelor sociale și colective, impusă politic. Planul social trebuia să aibă autoritate asupra anarhiei egocentriste. Nu erau clar specificate instrumentele politice, procedeele și regulile care trebuiau (a) să asigure identificarea desideratelor sociale și (b) să le impună. Inițial s-a presupus că acestea vor fi benigne, cel puțin în final. O lacună catastrofică a marxismului a fost ideea că aceste instituții nici nu trebuiau specificate

sau create, că ele se vor ivi cumva, generate spontan, în condițiile absenței oricărei ierarhizări și proprietăți.

Întrebarea trebuie repetată – absolutismul ideocratic ca atare, sau conținutul său comunist a făcut sistemul atât de catastrofic? Răspunsul trebuie să fie că socialismul total (într-un sens) a fost elementul esențial în declanșarea dezastrului. Autoritarismele politice, chiar și totalitarismele care tolerează o economie autonomă, produc fără voie și o societate civilă, sau cel puțin potențialul social pentru apariția unei societăți civile. O economie modernă, capabilă de o dezvoltare susținută, este atât de puternică, încât (chiar dacă temporar i-a fost refuzată exprimarea politică și ideologică) în final îl lipsește de întreaga sa putere chiar și pe un monopolist autoritar al credinței și constrîngerii. Teroarea poate să reducă la tăcere o astfel de societate civilă latentă, dar când teroarea încetează, această societate este prezentă și poate să-și facă din nou apariția. Din acest motiv, liberalizarea dictaturilor non-socialiste este relativ simplă: economia autonomă este o pepinieră a pluralismului. Dar socialismul ca atare nu poate asigura aceleași condiții.

Afirmația că eliminarea marxistă a bazelor sociale ale pluralismului duce la totalitarism este pînă acum virtual banală și inconsistentă: timpul a dovedit-o. Este o idee ce susține atât argumentul fundamental al acestei cărți, cît și explicația revenirii noțiunii de „societate civilă”. Dar reciproca este mult mai puțin evidentă, deși probabil este adevărată: anume că, în condițiile moderne, orice totalitarism va fi inevitabil marxist.

Această afirmație nu trebuie bineînțeles interpretată literal. Structura mai curînd barocă și acumularea de idei, teme și expresii cunoscute sub numele de marxism reprezintă un amestec aproape accidental, rodul experiențelor intelectuale a doi bărbați. Ansamblul eterogen al istoriosofiei hegeliene, pesimismul unora dintre primii comentatori economici ai Marii Transformări, ai comunismului francez, antropologia lui L.H. Morgan, plus o părticică din contra-cultura și anarhismul boem și cine știe cîte alte elemente... ar fi absurd să se pretindă că orice totalitarism într-o societate industrială *trebuie* neapărat să adopte exact această ciudată licoare vrăjitoarească. S-a întîmplat o dată, pentru ca probabil să nu-și mai facă vreodată apariția, deși, fără îndoială, va

continua să existe în sabaturile adevăraților credincioși, a căror fidelitate nu cunoaște limite.

Dar într-un alt sens, trăsăturile cu adevărat centrale ale marxismului satisfăceau anumite imperative sociale: în condiții moderne, nici un totalitarism nu ar putea fi total, decît dacă ar domina în întregime economia. Într-o societate dominată de creștere perpetuă și exponențială (unde expectația perfecționării poate înlocui constrîngerea ca bază fundamentală a ordinii sociale), economia lăsată cîtuși de puțin liberă va ajunge în final prea puternică. În trecutul îndepărtat, economia trebuia să fie dominată social, deoarece era deficitară: a nu o face însemna să riști un dezastru. Acum, trebuie să fie dominată deoarece este excesiv de puternică. Cu alte cuvinte, orice totalitarism adevărat și energic din lumea industrială trebuie să fie marxist, nu neapărat (sau nu iarăși) în sensul invocării bizarului ansamblu de idei cunoscute sub acel nume, ci pentru că el va opera împreună cu o *nomenclatură* unită, politică, ideologică și economică, în maniera cunoscută „sub stindardul marxist”. Orice compromis va atrage după sine prezența unor centre de putere rivale, chiar dacă semi-ascunse, și astfel va submina perspectivele adevăratului totalitarism.

Paradoxul Uniunii Sovietice era societatea care a încercat să consacre o formă socială nouă printr-un model impus. Ea a eșuat și astfel țara este acum condamnată, indiferent dacă este dispusă sau nu să creeze o societate civilă desemnată de sus și *în grabă*.

Procesul prin care o ordine socială modulară deschisă, mobilă și orientată spre dezvoltare s-a ivit din sistemul anti-productiv, orientat spre statut social, feudal sau baroc-absolutist a fost de lungă durată, complicat și turbulent. Practic, însemna o transformare fundamentală atît a valorilor europene, cît și a organizării sociale. Noile clase și ethosul care apăruseră au fost fortificate prin credință religioasă profundă. Pînă la urmă, ele au învățat de asemenea să separe acea credință de sfera publică, cel puțin în măsura recunoașterii caracterului nelegitim al amestecului ei excesiv în arena politică. Obligațiile politice au devenit efectiv independente de credința comună sau ritual. Totul a durat foarte mult dar a însemnat că, atunci cînd sosea noua ordine, ea avea rădăcini adînci și tradiții. Ea se mîndrea cu ethosul ei și putea să

înfrunte cu încredere ceea ce înlocuise. Valorile muncii și prosperității nu erau de nesocotit, ele nu reprezentau doar un *pis-aller** pentru mîndria originii și agresivității.

Aceste avantaje ale unui nou spirit par în mare măsură absente în încercarea de a produce instantaneu o societate civilă pe ruinele sistemului *umma* secular. Nu există nici o nouă viziune și probabil că nu trebuie să existe, fiind recunoscut faptul că îndoiala este din punct de vedere social mai valoroasă decît credința. Dar nu a fost deloc timp pentru maturizarea scepticismului stabil și seren care poate fi mai curînd o bază pentru acțiune decît pentru paralizie morală. Nu a fost timp pentru un compromis consfințit prin obicei între credința redusă la tăcere și scepticismul binevoitor, care ar părea să reprezinte unul din elementele fundamentale ale societății civile.

Burghezia care se ivise odinioară din interiorul interstițiilor sistemului feudal comand-admin avea propria ei demnitate : burghezia care este rugată să se tîrască afară de sub ruinele monolitului comunist arată mai puțin promițător. Unde sînt burghezii de tip Forsythe-ski și Buddenbrook-ovii ? Sau se poate conta doar pe o burghezie proletară, recrutată dintre nomenclaturiștii oportuniști care sar în vagonul „de piață”, oferind cunoștințele și relațiile lor din interiorul sistemului, mafioți speculanți apărînd pe tăcute din ilegalitatea anterioară, neo-compradorii și investitorii străini ? Pot produce oportunismul, cinismul și demoralizarea care însoțesc prăbușirea vechii ordini autoritare – ca să nu mai vorbim de rata ridicată a criminalității – acel ethos responsabil care ar putea fi realmente o pre-condiție a unei economii industriale efective ? O glumă moscovită de ultimă oră sună cam așa : ce este mai rău decît socialismul ? Răspuns : ceea ce urmează după socialism.

* *pis-aller* (fr.) – persoană, soluție, mijloc la care se recurge în lipsă de ceva mai bun (n.tr.).

DEFINIȚIA SOCIALISMULUI

Intuiția morală care stă la baza conceptului de socialism și în special a noțiunii de marxism era simplă: lăcomia, dorința de înavuțire, proprietatea competitivă, stăpînirea ca simbol central al împlinirii și statutului uman – toate acestea sînt nocive. Nu numai că sînt nocive, dar ele trebuie evitate: dreptul la proprietate și competiția economică nu sînt înscrise în natura lucrurilor și nici înrădăcinate în caracterul uman. Dimpotrivă, ele sînt incompatibile cu adevărata esență a omenirii: cei care susțin dorința de înavuțire și de posesie individuală sînt înstrăinați de adevărata lor natură. Absolutizarea lăcomiei este o lege a falsei conștiințe, impusă de o ordine socială temporară și patologică ce încearcă să se protejeze și să se consolideze printr-o minciună, generalizînd și acceptînd că propria viziune (deformată și specifică din punct de vedere istoric) este inerentă; or, adevărul omenirii se regăsește în munca lipsită de constrîngere și în cooperare.

Aceasta era doctrina marxistă. O societate eliberată de astfel de defecte va fi nu doar una mai umană și moral superioară, ci și mai eficientă sau destul de eficientă pentru exigențele umane. Dar principalul ei merit este că va permite oamenilor să se realizeze și să întrețină relații reciproce incomparabil mai bune. Marxismul dispunea de o doctrină elaborată, fundamentată istoric și filosofic, dar toți adepții socialismului împărtășeau această intuiție fundamentală, chiar dacă nu susțineau întreaga codificare complexă a socio-metafizicii marxiste.

Cei ce utilizează termenul de socialism și reacționează la încărcătura lui emoțională pozitivă sînt în general adepții unor astfel de idei. Încărcătura emoțională conținută în acest termen nu este un adaos arbitrar, ci dimpotrivă, o consecință naturală și inevitabilă a unui întreg șir de idei care, valide sau nu, posedă o oarecare măsură de plauzibilitate și logică internă. Este posibil să crezi în socialism dacă ești motivat de o dorință puternică. Or, dorința era într-adevăr prezentă, în special

printre cei intrigăți de inegalitățile extreme, de suferința răspîndită, acută și inutilă, de competitivitatea și cruzimea ce domină societățile libere din punct de vedere economic. Asemenea idei capătă apoi un farmec deosebit, în măsura în care doar socialismul pare să ofere o alternativă, o speranță de mîntuire, de evadare dintr-o condiție extrem de neatrăgătoare. Cei care aspiră la fraternitate sau prețuiesc mai mult creativitatea umană decît simpla îmbogățire ar putea, în condițiile generate de individualismul industrialist, să se simtă îndemnați să îmbrățișeze aceste idei și să simtă că, altfel, vor fi osîndiți la disperare. Pentru cei sensibili la ea, ideea purta în sine un fel de autoritate morală : părea, celor ce subscriau la ea, că nu poate fi înțeleasă fără a-i recunoaște în același timp validitatea, ca un fel de comandament.

În mod firesc, în această stare de spirit, ei nu utilizează termenul „socialism” în accepțiunea neutră, desemnînd un simplu set specific de aranjamente sociale. Termenul ascunde o conotație pozitivă, chiar dacă semnificația lui nu este cunoscută cu precizie. Este singura informație fixă, celelalte ingrediente sociologice descriptive ale noțiunii fiind stabilite după dorință. Dacă una dintre caracteristici se dovedește în cele din urmă inefficientă sau generează fenomene reprobabile – ei bine, atunci este evident că această particularitate nu caracterizează adevăratul socialism. Am făcut o greșală incluzînd-o, adevărata definiție a termenului o va exclude și o va înlocui cu altceva. Noțiunea își menține virtuțile, doar conținutul empiric original va fi modificat. „Socialismul” devine astfel un concept cu conținut empiric mobil – iar elementele sale pozitive se păstrează. Caracterul normativ este mai central decît orice conținut empiric.

Dacă experiența istorică se dovedește diferită de ceea ce fusese luat în calcul, atunci conținutul descriptiv al ideii trebuie și el modificat întru cîtva, chiar dacă nu și elementele pozitive de apreciere. Trebuie să existe ceva opus viciilor societății în care trăim, o răsturnare de valori și ierarhii, retrogradîndu-i pe cei care își savurează plini de sine privilegiile ; ceva care să poată fi validat nu doar pentru că ne promovează propriile noastre interese (în mod fortuit, de altfel), ci datorită meritelor sale. Acest tip de raționament implicit, sau mai degrabă de reacție emoțională, imprimă caracterul confuz și instabilitatea definițiilor socialismului. Este imposibil să definești exact anumite valori,

deoarece precizia poate să introducă în definiție elemente contestabile, acolo unde totul trebuie să fie imaculat și imbatabil.

Totuși, definiția de bază inițială, precedînd modificările datorate dezamăgirilor, este elementară și lucidă și, prin urmare, cu atît mai bună. Conține un unic element descriptiv – mijloacele de producție devin proprietate socială – și o consecință sau expectativă rîvnită: așa stînd lucrurile, relațiile umane vor fi mai bune. Conținutul empiric nu poate fi modificat la nesfîrșit, el include cel puțin un element descriptiv fix – și puternica intuiție că acest element poartă cu sine o conotație pozitivă. În versiunea marxistă, această expectativă este un corolar imediat al tezei sociologice centrale a marxismului, și anume că antagonismul și conflictul uman nu sînt decît consecința diviziunii de clasă, clasele fiind definite drept categorii de indivizi aflați în diverse relații cu mijloacele de producție. Ca urmare, în virtutea unei simple și perfect convingătoare operații logice, prin desființarea relațiilor diferențiate față de mijloacele de producție (respectiv a claselor), prin plasarea resurselor sub un control social și nu sub control individual, vor dispărea atît clasele sociale cît și antagonismul, deci relațiile umane vor deveni armonioase. Raționamentul este impecabil: doar premisele pot fi contestate. Or, în marxism, premisele erau ferm înrădăcinate într-o filosofie generală a istoriei și într-o sociologie de o mare sugestivitate și atracție, care și-au cucerit numeroși adepți.

Cînd aceste consecințe nu se manifestă imediat, există desigur suficiente justificări și explicații la îndemînă care, trebuie spus, nu sînt lipsite de o oarecare plauzibilitate. Dușmanul de clasă al socialismului, deși legal deposedat, este încă în viață și caută să restabilească vechea ordine cu ajutorul aliaților din exterior; la nevoie, va recurge la orice metode, oricît de murdare, pentru a-și atinge scopul. Țara Revoluției este înconjurată de dușmani invidioși, care se tem de propagarea ideilor eliberatoare în rîndul propriilor populații. Înainte de toate, consecințele favorabile ale socialismului sînt vizibile efectiv la un anumit nivel de producție și, dat fiind caracterul înapoiat al țării în chestiune și efectele devastatoare ale unui război internațional și ale celui civil, acest nivel nu poate fi atins imediat. Din cauza poziției amenințătoare a dușmanilor externi, obținerea bunăstării necesare este și ea întîrziată de imperativul alocării resurselor și energiilor pentru consolidarea apărării.

Socialismul a avut propria lui versiune (cam extremă) a satisfacției amânate : dată fiind starea de asediu și imoralitatea inamicilor, amânarea, autoritarismul temporar și brutalitatea sînt inevitabile... O revoluție nu este un picnic, victoria nu poate fi obținută fără o luptă acerbă și de durată, și ar fi o prostie să te aștepți la altceva.

Asemenea justificări deseori invocate nu erau complet absurde. Oricum, cea mai importantă și mai interesantă explicație este cea a „pervertirii” adevăratului socialism. Au fost imposibil de explicat excesele cultului lui Stalin și genocidul prin simple justificări specifice și, în orice caz, cei ce denunțau aceste orori doreau ca ele să nu se mai repete. Pentru atingerea acestui scop, era necesar nu numai să justifici și să explici, ci și să identifici și să numești un păcat ce nu ar trebui repetat. Astfel, a intrat în vocabularul și stilul de gîndire al socialismului ideea pervertirii și denaturărilor socialismului, ca o explicație-surogat. O teorie care afirmă că istoria se supune legilor nu poate ignora cu ușurință un fenomen de asemenea proporții și atît de odios. Dar nici o teorie intra-marxistă a stalinismului nu asigură consimțămîntul general și nu va fi cu mult mai convingătoare. Din punct de vedere politic, era jenant să elaborezi o asemenea teorie, oricît de convingătoare ar fi.

O *singură* denaturare, oricît de îngrozitoare, poate fi asimilată. De fapt, într-un fel, cu cît e mai îngrozitoare, cu atît poate fi mai ușor asimilată conceptual. Pervertirea a ceea ce este mai bun este cea mai nocivă. La urma urmei, nu ar trebui să ne surprindă faptul că un ideal sublim ca socialismul devine revoltător, o dată pervertit. Și, în același timp, nimeni nu se poate aștepta ca o transformare a condiției umane atît de radicală și completă să se producă fără suferință. Pentru marxisti, violența nu este și nu trebuie să fie controlorul istoriei, dar ea este oficial recunoscută a fi moașa autorizată a acesteia. Prezența ei la nașterea unei noi ordini era de așteptat. *Pervertirea și moașă legitimă* nu sînt explicații strict compatibile – ori una, ori alta ! – dar, în plan emoțional, adevărații fideli au reușit să le combine într-un anumit fel.

Chiar în forma ei respingătoare și pervertită, noua ordine realizase atît de multe ! Luase o țară de țărani analfabeți și o transformase într-o țară de muncitori industriali instruiți, capabili să poarte și să cîștige un război împotriva celei mai avansate puteri industriale din Europa (care,

în timpul războiului, controla efectiv întregul potențial industrial al Europei continentale și se bucura de sprijinul mai mult sau mai puțin voit din partea majorității locuitorilor ei). Mai mult, era capabilă să devină una din cele două superputeri ale lumii și, pentru un timp, chiar să dețină întâietate în explorarea spațiului cosmic... Astfel de realizări au fost posibile chiar și în versiunea deformată și pervertită a socialismului: cât de superioare vor fi realizările variantei purificate și nepervertite? Acele realizări nu se vor lăsa așteptate. Hrușciiov și mulți alții din generația sa credeau în ele și chiar avansaseră un termen destul de apropiat. Faptul că succesorii trecuseră prin ororile stalinismului și le cunoșteau prea bine nu le-a erodat credința. (Cînd s-a apropiat termenul prevăzut de Hrușciiov, a devenit ținta unei glume care circula în URSS: oamenii spuneau, zîmbind, că tranziția de la socialism la comunism era chiar pe cale să se producă. Ceea ce de fapt s-a întîmplat a fost o prăbușire catastrofală a sistemului.)

Aceste evoluții semnificau totuși că ideea socialismului dobîndise acum o nouă și inedită logică internă. Inițial, existau numai două elemente cu adevărat esențiale: credința în abolirea proprietății private (deci și a egoismului instituționalizat) și credința în consecința fundamentală, adică emanciparea ființei umane și o ordine socială pe deplin satisfăcătoare. La acestea se adaugă un al treilea element, cu rol de factor corector: mult doritele consecințe se vor produce într-adevăr, așa cum s-a susținut întotdeauna, dar numai cu condiția să nu fi intervenit nici o distorsiune care să-i priveze pe beneficiarii de drept ai socialismului de ceea ce li se cuvenea. Or, identificînd cu mai multă sau mai puțină claritate „cultul personalității” drept origine a acestor pervertiri – chiar fără a-l integra în teoria generală –, noțiunea globală și-a pierdut ceva din claritate și din puterea ei de atracție. Devenise chiar ceva mai complexă în structura ei. „Pervertirile” erau mai curînd un fel de ep ciclu introdus ad-hoc în sistem pentru a-l face să funcționeze, decît un corolar natural al intuițiilor sale inițiale. Dar cei care au simțit necesitatea psihică acută de a răspunde la acea putere de atracție puteau încă s-o facă fără nici o dificultate logică evidentă și copleșitoare. Orice „adaptare” avea o logică a sa și devenea chiar plauzibilă, deși era dificil de obținut plecînd de la premisele de bază ale teoriei. Compatibilitatea modificării cu corpusul central al ideilor marxiste era

discutabilă, dar nu exagerat de contestată ; așa cum afirmase Marx, societățile autoritare nu pun în general întrebări pentru care nu există nici un răspuns satisfăcător.

Situația logică ar putea fi schematizată după cum urmează : dacă dezvoltarea inițială a noțiunii de socialism – absența proprietății echivalează cu progresul – corespunde unui cerc, definiția de mai sus poate fi reprezentată ca un cerc din care lipsește un segment, perversiile cum ar fi „cultul personalității”. Acest segment – care din păcate și-a demonstrat din plin realitatea sa istorică, faptul că putea să coexiste cu celelalte însușiri, oficiale, ale socialismului (nici un mijloc de producție lăsat pe mâini private) – trebuia să fie extirpat din conținutul ideii. După cum s-a exprimat un adevărat fidel al socialismului, Isaac Deutscher, exista o contradicție între baza socialistă a Uniunii Sovietice și suprastructura sa politică, astfel că suprastructura nefastă nu putea să dăinuie. (Și nici n-a dăinuit : ceea ce el nu a putut să conceapă a fost că suprastructura avea să distrugă o dată cu ea și baza socialistă.) Posibilitatea acelei contradicții era greu de explicat în termeni marxiști ? Nimic mai simplu : istoria avea să se îngrijească de o rezolvare finală, așa cum va rezolva și alte contradicții și astfel totul avea să fie bine. Dezvoltarea ideii originale avea să fie modificată și atenuată, dar ideea în sine va rămâne importantă și chiar plauzibilă.

După căderea lui Hrușciiov, atât de regretat ulterior în Rusia de unii membri ai generației sale, cei care își păstrasera speranța de a face sistemul să funcționeze fără deformări – simțind că era adevărata lor ultimă șansă –, a urmat Epoca Stagnării, perioada lui Brejnev. Conform criteriilor generale și nu prea exigente ale istoriei lumii, nu a fost o perioadă extrem de nefastă. E drept că numărul prizonierilor politici era de ordinul sutelor sau miilor, dar nu mai erau milioane. Nu mai erau arestați la întâmplare, ci (dată sau exclusă fiind eroarea accidentală a poliției sau răzbunarea personală) pentru disidență sau opoziție. Știința de carte a devenit cvasi-universală, iar gradul asigurării cu locuințe pentru populație acceptabil (90 de procente dintre moscoviți, spre exemplu, locuiau în apartamente personale). Nivelul de trai era destul de ridicat în comparație cu trecutul, dacă nu cumva era similar cu cel din lumea liberă. Foametea dispăruse, îmbrăcămintea era standardizată, dar decentă. În jurul anilor '60, în metroul moscovit nu puteai

deosebi după îmbrăcăminte un muncitor de un intelectual : și nici unul dintre ei nu era prost îmbrăcat. Nu puteai să-i deosebești nici pornind de la ce citeau : ambii citeau literatură bună, probabil din cauză că nu se găsea altceva.

În comparație cu trecutul nu prea îndepărtat, situația părea într-adevăr bună. Dacă Uniunea Sovietică ar fi fost o insulă izolată, ținută la distanță de lumea din afară, desigur că, în acest caz, departe de a simți nevoia de reorganizare și reconstrucție, sistemul și-ar fi celebrat cu bucurie propriul triumf. Socialismul ar fi declarat că a atins un nivel de bunăstare fără precedent în istoria omenirii și, în același timp, un nivel de libertate nemaiîntâlnit pe plan local, accesibil acum maselor largi (deși ocazional fusese depășit de câteva elite privilegiate). Sub conducerea țărilor, libertatea era apanajul unui grup restrâns de indivizi, acum cei mulți erau măcar într-o cîtva liberi. Și va urma, desigur, mai multă bunăstare, poate chiar și mai multă libertate.

Dar Uniunea Sovietică nu era o insulă izolată. Nici pe departe. Dimpotrivă, ea era angajată într-o competiție ideologică cu lumea capitalistă, implicată într-o cursă pentru înțietate economică și militară și pentru influență în Lumea a treia. În vremea lui Hrușciov, Uniunea Sovietică încă mai credea că poate câștiga.

Totuși, o dată cu perestroika, devenise cu totul evident că Uniunea Sovietică pierdea în mod îndubitabil și irevocabil în ambele curse. Mai mult, ea s-a văzut într-o dilemă : putea să diminueze decalajul, permițînd un flux de informație între ea și lumea din afară, dar acest lucru pur și simplu ar fi generat nemulțumire. Sau putea să controleze comunicarea și astfel să reprime nemulțumirea, dar în acest caz decalajul ar fi continuat să se accentueze. Gorbaciov a optat pentru deschidere, fără să evalueze însă pe deplin unde îl va duce în final avîntul mișcării.

Dar cum se poate adapta conceptul de socialism în epoca lui Brejnev ? Ar fi inutil, incorect și ridicol să pretindem că era vorba de o continuare a stalinismului și a cultului personalității. *Nomenclaturii* încetaseră să se împuște între ei, în schimb se mituiau reciproc. Succesiunea în funcții înalte nu mai aștepta decesul natural sau provocat al predecesorului. Teroarea nu mai era întîmplătoare, iar pedepsele pe care le impunea erau relativ moderate. Cetățenii de rînd care știau să tacă, se aflau acum în oarecare siguranță. Chiar dacă nu-și țineau gura

și provocau autoritățile, indivizii erau pedepsiți într-un mod relativ uman, numărul de ani de închisoare fiind exprimat printr-o singură cifră. Sentința era chiar cea prevăzută (în contrast cu vechiul sistem, în care o condamnare la închisoare „fără drept de comunicare” reprezenta un termen codificat pentru execuția capitală).

Nu, pur și simplu nici nu încape vreo comparație între această formă socială relativ benignă și ceea ce omenirea, în general, și rușii în special au avut de suferit în trecut, sub stalinism. Și totuși, nu se pune problema ca acest tip de societate să fie admirat sau identificat cu vreun ideal strălucitor. Nu era nicidecum atât de îngrozitoare, dar *era* mizeră și sordidă. Nu pentru asta se sacrificaseră martirii și nu pentru asta fusese creată omenirea. Mai mult – și acest lucru i-a cauzat destrămarea într-o mai mare măsură decât mizeria –, după standardele internaționale, pur și simplu nu era destul de competitivă. Era incapabilă să concureze pe plan internațional sau să mențină în permanență acel statut de super-putere pe care țara îl obținuse sub guvernarea lui Stalin.

Deci, dintr-un motiv sau altul, această variantă a sistemului reprezenta tot o deformare, și nu expresia reală a idealului socialist, cu toate că prima condiție fundamentală a socialismului – absența proprietății private – fusese menținută, iar extremele cultului personalității fuseseră evitate. Conceptual vorbind, ne întoarcem încă o dată la acel cerc ce reprezintă intuiția de bază a socialismului, la eliminarea regulilor de proprietate care permit și încurajează aviditatea personală și dorința de avuție. Cu cercul inițial, ceva era deja în neregulă: deformarea caracterizată prin cultul personalității și prin excesele extreme de putere despotică și necontrolată, toate acestea fuseseră acum eliminate, fiind considerate nedemne de a face parte dintr-un ideal atât de strălucitor. Acum, un alt segment trebuia și el eliminat, cel căruia îi corespunde tot ceea ce fusese oficial denumit Epoca Stagnării. Trebuie adăugat că nu există nici o teorie perfect convingătoare sau cel puțin plauzibilă în ceea ce privește motivul apariției uneia dintre cele două „devieri”, ca să nu mai vorbim de ambele. Cea de-a doua nici măcar nu era clar definită. A explica apariția lor în funcție de ideile de bază ale teoriei inițiale, păstrând în același timp caracterul plauzibil al acelei teorii, depășea în mod clar ingeniozitatea oricărui teoretician.

Intuiția centrală inclusă în idealul socialismului era că înlăturarea controlului privat și renunțarea la avariție vor duce la o ordine socială satisfăcătoare ; atît de satisfăcătoare, încît se va putea renunța la orice constrîngere politică. Această idee fusese cîndva modificată, admitîndu-se faptul că o deformare sub forma cultului personalității fusese posibilă și că ea trebuie să fie eliminată. Acum același concept părea să cunoască o modificare în plus. Reminiscențele adevăratului socialism erau din ce în ce mai palide. Devenea limpede că ceea ce contează nu este atît conținutul pozitiv (proprietatea socială), cît evitarea unor multiple și, în plus, prost definite serii de defecte cu urmări neprevăzute, care păreau să o însoțească în mod aproape natural. Salvarea părea tot mai mult să depindă de evitarea denaturărilor și nu de ideea centrală de odinioară a proprietății comune. Există oare o limită a numărului denaturărilor ? Nu era oare socialismul menit să genereze binele ? Or, el părea să producă mai degrabă o mulțime de fenomene opuse valorii, iar condițiile suplimentare, care să împiedice aceste denaturări, nu păreau ușor de identificat. Salvarea omenirii nu se afla în socialism ca atare, ci mai degrabă în evitarea zonei extinse și nedefinite a deformărilor acesteia... Teoria existentă privitoare la mîntuire nu conținea nici o premisă favorabilă pentru a face față acestor fenomene.

Ce anume definise de fapt stagnarea ? Lipsa de candoare, de democrație sau de accelerare ? Sloganurile sugerau ceva de acest gen, în măsura în care afirmau că introducerea (sau reintroducerea ?) acestor valori era acum pe cale de a se realiza. O afacere ciudată : după ce atîta vreme se presupusese că democrația și adevărul ar fi inerente noțiunii de societate marxistă, absența lor brusc recunoscută și accentuată, chiar și fără ipoteza ajutătoare (*Hilfshypothese*) a centralizării excesive și a adulării puterii personale, era puțin cam stranie.

Oricum, noul segment ce trebuia să fie acum extras din denotația inițială a socialismului nu avea nici el o definiție chiar atît de clară și coerentă. Rămășița inerent pozitivă care avea să-și mențină autoritatea și atractivitatea politică era ea însăși la fel de neclară. Și cîte alte segmente vor mai trebui extrase ca să se ajungă la esență, pentru ca aceasta să rămînă pură ? Idealul socialist era excesiv de pervertit. Mai rămînea oare ceva ? Existența unui nucleu, care să rămînă în final, devenea incertă.

Inițial, centrul de greutate se aflase în intuiția de bază, în accentul pus pe colectivizarea decisivă a proprietății și pe ipoteza suplimentară deja consacrată că acest lucru îi va face pe oameni mai buni și societatea mai eficientă. Acest mănunchi de idei își exercită propria atracție și autoritate politică : imposibil de conceput, în termenii folosiți de cei ce îl propuneau, fără a-l și aproba. Noțiunea pură rămasă, sîngerînd abundant datorită amputărilor succesive, nu mai era o armă chiar atît de convingătoare (o aură ontologic garantată a propriei autorități). Nu mai putea reprezenta punctul final al unei dezbateri în care fusese implicată pur și simplu prin propria autoritate internă inerentă. Odinioară, publicul obiectiv persuadat știa că politica socialistă era *ipso facto* bună, chiar dacă nu înțelegea despre ce este vorba. Acum, această aprobare automată de tip *carte blanche* își pierduse puterea.

Povara definiției și a justificării se îndepărtează acum de contemplarea necritică a acelor caracteristici simple atribuite nucleului și de consecințele lor sociale ce le însoțesc, în mod automat fiindu-le favorabile : acea povară alunecă mai curînd către problema definirii, identificării și evitării deformărilor. Nu este o chestiune simplă, ținînd cont de faptul că ele continuă să apară.

Ființaseră deja destule regimuri marxiste, în toate tipurile de climă, în țări cu istorii din cele mai diverse și în diferite contexte internaționale. Varietatea acestor contexte făcea deformarea mult mai greu de explicat decît fusese atunci cînd socialismul era practicat într-o singură țară, care a avut indiscutabil o istorie tragică și s-a aflat în situații extrem de dificile. Regimurile marxiste au existat atît în țările dezvoltate, cît și în cele subdezvoltate ; în țările eterogene etnic și în cele omogene cultural ; în țări cu tradiții democratice și în cele obsedate de autoritarism ; în țări catolice, protestante, ortodoxe, sunit, šiite, budiste, confucianiste și șamaniste. Unele în Europa, altele în Lumea a treia ; unele suportaseră colonialismul, altele nu, iar unele îl practicaseră ele însele : în unele locuri marxismul a învins printr-o luptă locală, în altele, fusese adus de Armata Roșie. Unele erau subordonate față de Moscova, altele, mărețe și impertinent independente, se aflau chiar în conflict cu Patria Revoluției. *Toate* combinațiile posibile par să fi fost încercate în decursul unui experiment excepțional de minuțios controlat,

regizat cu bunăvoință de istorie, iar verdictul părea a fi aproape același : societățile marxiste se situau între repulsie și oroare.

S-a renunțat la acest joc în momentul în care definiția și justificarea trebuiau să enumere o listă cuprinzătoare și probabil deschisă a deformărilor ce trebuie evitate, înainte ca idealul principal rezidual să apară și să se manifeste în toată splendoarea și eficiența sa. Ideea marxismului putea să funcționeze acum doar înzestrată cu o teorie a deformărilor și în măsura în care cineva putea s-o elaboreze fără să se facă de rîs. Deformările erau infinite, și ele apăreau în condiții atît de variate, încît nu exista nici o explicație accesibilă. Jocul a fost abandonat, iar idealisții occidentali rămași fideli cauzei au fost îndemnați să privească spre „adevăratul socialism” – cel practicat în societățile marxiste ; argumentîndu-se că, deși într-o cîtva deficitar (cine ar contesta-o?), avea în orice caz avantajul de a exista într-o lume reală (și nu doar într-o imaginație romantică), recunoscută a fi compatibilă cu constrîngerile sociale active ale lumii. Așa și era : dar, conform standardelor consumeriste internaționale, răspîndite și acceptate în timpul celei de-a doua jumătăți a secolului XX, acel socialism, chiar dacă putea fi practicat în mod evident, era totodată mult inferior în ceea ce privește eficacitatea. Și acest lucru a dus în final la căderea socialismului, cel puțin în Europa și în fosta URSS.

Astfel, dacă puterea de atracție a socialismului trebuie să fie situată nu în nucleul evaziv, ci în absența unor imprevizibile și evident nesfîrșite serii de deformații, focarul atenției se mută dinspre centru spre eliminarea acelor deformații generice, care par să bîntuie atît de persistent esența ideală pe care o și deteriorează, dar din care par să fie emanate. Deformarea se dovedește a fi esența. Și exact acest fapt constituie, desigur, tema noastră centrală : dacă există un mod concis de definire a conținutului social real al idealului societății civile recent redescoperite, dacă există o modalitate succintă de explicare a semnificației și atractivității ei politice brusc recăpătate, acestea trebuie căutate chiar aici. Societatea civilă a devenit sloganul sau ideea care însumează în mod intuitiv toate acele caracteristici sociale care în mod normal împiedică apariția deformațiilor generale, deformații care de fapt nu sînt greșeli ce pot fi evitate, ci un fapt inerent în însăși ideea centrală.

Combinăția dintre căutarea virtuții și industrialism pare a fi dezas-truoasă. Societățile marxiste sînt ideocrații, adică regimuri care nu se mulțumesc să îndeplinească o funcție socială cu cel mai redus cost, ci sînt preocupate de aplicarea unei ordini morale, de răspîndirea virtuții pe pămînt. Politica devine impunerea dreptei credințe. Or, o societate industrială este prin definiție una în care activitatea economică este dominantă și crucială. A o supune virtuții, a pretinde că negocierea este improprie și imorală înseamnă a o supune la constrîngerii incompatibile cu ea. Rezultatul este o falsă fațadă, în spatele căreia se ascund cinismul și promiscuitatea. Unificarea economiei într-o singură organizație și fuziunea ei cu ierarhia politică și ideologică nu sînt doar ineficiente: ele duc, în mod inevitabil, la totalitarism și înșelăciune. Într-o societate industrială, socialismul deplin nu poate fi decît totalitarist – iar totalitarismul nu poate fi decît socialist. A permite crearea unei zone economice independente înseamnă a lăsa o breșă enormă în sistemul autoritar, dată fiind importanța economiei. Dat fiind caracterul inevitabil al centralizării politice, a priva societatea civilă de o bază economică independentă înseamnă a o distruge.

O NOUĂ DEFINIȚIE POZITIVĂ

Cea mai simplă definiție a socialismului, care s-a mulțumit să considere realitatea socială existentă, fără a o evalua, ar suna astfel : socialismul înseamnă modalitatea comand-admin de conducere a unei societăți industriale.

Cei rămași devotați tradiției care atribuie socialismului o încărcătură emoțională pozitivă nu vor fi bineînțeleși de acord cu o astfel de definiție, deliberat și, după părerea lor, nejustificat înzestrată cu o încărcătură emoțională negativă. Sistemul comand-admin este ultimul din șirul de scuze/explicații pentru ceea ce ieșise prost în aplicarea socialismului. Există, aparent, un alt mod de administrare a socialismului, altfel decât prin metoda comand-admin, cu toate că nu este limpede ce mod ar putea fi acesta (se discută despre „socialismul de piață” sau despre „piața socialistă”, deși acest lucru nu înseamnă altceva decât crearea unei confuzii și mai mari).

Aici trebuie să ne întoarcem la unele noțiuni de bază. Atunci când doi sau mai mulți indivizi sînt implicați într-o activitate oarecare, ce include distribuirea sarcinilor, a responsabilităților, a recompensei și controlului asupra resurselor sau produselor, există anumite metode de determinare a *pattern*-ului corect de cooperare.

1) Ei pot să negocieze unul cu celălalt pînă ajung la un acord, fiecare dintre ei controlînd independent anumite resurse. Această cale este cunoscută sub denumirea de piață.

2) Poate să existe o structură de autoritate, astfel că unul dintre ei poate în final să decidă pur și simplu ce are fiecare de făcut, ce ia fiecare etc. Este sistemul comand-admin.

3) Ei pot face „schimb” reciproc de resurse și produse și să fie mulțumiți unul de celălalt fără prea multă negociere sau comandă. O variantă a acestei posibilități, îndelung explorată de antropologi, apare atunci cînd cutuma prescrie cooperarea aparent nesilită, diviziunea muncii etc.

4) Oamenii ar putea probabil da și coopera „natural” fără dominația cutumei, inspirați de dragoste pură și liberă colaborare. Acest lucru devine posibil în condițiile unei bunăstări avansate și generalizate, atunci când lipsurile îi fac pe oameni indiferenți față de ceea ce posedă celălalt și când natura umană este suficient de transformată pentru ca ei să nu își dispute bunurile datorate rangului social, adică tipul de avantaj relativ care trebuie să rămână prin firea lucrurilor redus, chiar și în condiții de prosperitate materială.

S-ar părea că nu există alt mod de clasificare a cooperării dintre oameni și a distribuției de bunuri. Se poate începe prin respingerea celei de-a patra alternative ca fiind în mod cert nerealistă, în momentul de față și probabil pentru totdeauna. Cu siguranță că nu am atins încă acel nivel de bunăstare, cel puțin nu la nivel global, și nu există nici un semn, în nici un sistem social, că asemenea transformări în natura umană vor duce la o cooperare spontană. Similar, se poate elimina situația 3). În sine, nu este o situație lipsită de realism și fără îndoială că poate fi și este activă în comunitățile restrânse, închise și suficient de stabile. De fapt, farmecul unor astfel de comunități rezidă tocmai în posibilitatea unei cooperări de o asemenea natură, preferată și de cele mai multe ori, eficientă.

În consecință, rămân numai două moduri de conducere a societăților umane. (Cele două metode pot fi, bineînțeles, combinate între ele.) Să ne ocupăm întâi de sistemul de comandă.

Metoda în sine este relativ neutră. Probabil că este implicit deficitară, în măsura în care este de preferat ca nimeni să nu comande nimănui. Aceasta este, în orice caz, intuiția morală centrală a anarhiștilor. Dar, practic, este imposibil de imaginat conducerea unei societăți industriale complexe, care asigură un nivel de trai ridicat, fără instrucțiuni precise, a căror îndeplinire este impusă prin sancțiuni. În marxism, acest lucru devine oarecum neclar, datorită doctrinei care anticipează substituirea guvernării oamenilor prin administrarea lucrurilor, deși cea din urmă nu poate decît să impună un set de instrucțiuni celor care administrează respectivele „lucruri”.

Ceea ce evident contează este pluralismul sistemului : există metode de control asupra celor ce dețin puterea și este oare puterea limitată în timp și spațiu etc. ? Un sistem de comandă în care cei ce își exercită

autoritatea sînt supuși regulilor și în care sancțiunile impuse de ei sînt pertinente și decente, unde autoritatea de comandă nu devine monopol și este alocată în funcție de situație – un astfel de sistem de comandă nu poate fi nociv sau, în orice caz, este cel mai bun sistem pe care îl putem pretinde.

Societatea civilă poate fi pur și simplu definită ca formulă care încearcă să însumeze procedeele ce umanizează elementul comand-admin în societate, a cărei simplă prezență este într-o oarecare măsură inevitabilă. Noțiunea de comand-admin devenea peiorativă datorită faptului că era unică, centralizată, non-plurală, ideocratizată (prin includerea funcției ideologice și practicarea ei în spirit absolutist, creditîndu-și o rectitudine absolută)...

Încît, rămîne problema locului relativ al comenzii și negocierii. Dacă întreprinderile sînt cu adevărat independente, avem pur și simplu capitalism de piață sub un alt nume: unitățile independente își controlează propriile resurse și astfel generează inegalitatea veniturilor. În schimb, dacă independența lor este limitată, adevăratul interes al participanților nu poate fi decît pentru putere în cadrul sistemului de comandă (probabil camuflat) și avem pur și simplu o nouă variantă a unui centralism birocratic. Noțiunea hibridă și obscură de „piață socialistă” nu se justifică. Unitățile productive pot beneficia de o autonomie reală (și în acest caz ele se comportă ca într-o economie de piață) sau de o dependență totală. Democrația internă cosmetică a întreprinderilor nu afectează această problemă. Poate avea bineînțeles o oarecare valoare: participarea, reală sau pretinsă, poate fi utilă sau eficientă în plan moral. Pe de altă parte, adevărata creativitate, ca și în artă, știință sau cercetare, este adesea absolut incompatibilă cu administrația de comitet: o singură persoană creativă trebuie să se afle la conducere. Dacă un socialism antreprenorial mixt ar fi fost posibil, putem fi siguri că iugoslavii de odinioară, care au încercat cu ardoare să-l găsească timp de decenii, de pe cînd poziția lor internațională intermediară le-a dat un motiv serios pentru a fi inițiatorii Metodei a Treia, l-ar fi identificat. Fără îndoială că întreprinderile hibride funcționează în unele cazuri – dar aceasta nu este o soluție generală, ci mai degrabă o încercare de protejare a pietății restante a acelor care au ridicat cuvîntul „socialism”

la un statut sacru și doresc păstrarea lui în panteonul valorilor, chiar și după evenimentele penultimului deceniu al secolului XX.

În timp ce hibridizarea întreprinderilor individuale pare lipsită de logică în general, hibridizarea societății ca întreg ascunde o importantă semnificație. Consecința nefericită a prăbușirii sistemului *umma* marxist este că unora ea le pare a fi, cu totul incorect, o reabilitare a generalizării caracterului de piață al societății, o consolidare a doctrinei statului minim și pieții maxime. Acesta este un lucru nefericit, deși este perfect posibil ca o economie mixtă rațională să fie administrată sub pretextul imaginilor și sloganurilor hiper-liberale, pe baza principiului implicit că poți avea desigur o economie mixtă și o cooperare strânsă între industrie și autoritatea politică, cu condiția să o numești monetarism strict.

De-a lungul istoriei omenirii, societățile au fost nevoite să acorde prioritate în primul rînd considerentelor de menținere a ordinii și siguranței și apoi celor de sporire a producției. În orice caz, rareori au dispus de cea de-a doua opțiune. Altfel spus, organizarea politică și religioasă în general a dominat elementele pur economice. O singură dată echilibrul s-a modificat ireversibil, în condiții extrem de favorabile – Anglia secolului XVIII avea o infrastructură socială superioară, un echilibru de putere în organizarea politică, și astfel pieței i s-a putut da frîu liber. Tehnologia era suficient de puternică și totodată, din fericire, destul de slabă pentru a nu afecta societatea sau mediul și a nu permite dominarea societății din punct de vedere militar.

Toate aceste lucruri s-au schimbat și nu se vor mai întîlni niciodată. Tehnologia modernă este extrem de puternică și posedă un potențial dezastruos de poluare și teroare, prin producerea de arme devastatoare, aflate sub controlul unui număr restrîns de persoane. În același timp, caracterul voluminos al infrastructurii sociale impune ca o foarte mare parte din producția globală, aproximativ jumătate, să fie controlată de instituțiile politice. Atomizarea societății înseamnă că sărăcia moral inacceptabilă nu poate fi împiedicată de familii sau subunități sociale, ci doar de instituțiile relativ centrale. Economii prospere par să fie cele în care unitățile productive efectiv autonome cooperează neoficial, dar în strînsă legătură cu statul. Într-o societate în care centrul

controlează desfășurarea a jumătate din producție și, în orice caz, creează și controlează climatul economic și social, toate tranzacțiile sînt de fapt interne. Aceasta este și va rămîne o societate închisă, orice altceva s-ar pretinde și s-ar justifica prin ficțiuni legale.

Deci, în trecut, considerentele politice dominau asupra celor economice, iar laturii economice a vieții pur și simplu nu i se putea acorda autonomie totală – cu alte cuvinte, o societate de piață era imposibilă – pentru că economia era deficitară. Evitarea foametei putea fi garantată doar politic. O eliberare a pieței de sub controlul politic ar fi fost catastrofală. În viitor, o adevărată economie de piață va fi imposibilă din motivele exact opuse – pentru că economia este excesiv de puternică. Efectele secundare ale activităților economice, dacă nu sînt preîntîmpinate, vor distruge totul – mediul, patrimoniul cultural, relațiile umane. Ele trebuie pur și simplu supervizate politic, deși controlul poate fi – și probabil că ar trebui să fie – mascat de consens, negociat și subtil. Economia trebuie să fie destul de liberă pentru a furniza instituțiilor pluraliste bazele lor, dar nu destul de puternică pentru a distruge lumea.

Din toate aceste motive, societatea industrială este obligată să fie și să rămînă o economie mixtă, cu toate că poate foarte bine să folosească un folclor ideologic destul de diferit pentru relațiile ei publice și imagine. Dar instrumentul instituțional care umanizează elementul de comandă al acesteia este pluralismul conținut în noțiunea de societate civilă, iar pre-condițiile ei conțin necesitatea unui sistem productiv pluralist. Dacă socialism ar însemna existența unor constrîngeri politice asupra economiei, atunci aproape toate, sau *toate* societățile fără excepție ar fi socialiste. Greșeala socialismului în calitate de credință aducătoare de mîntuire consta în presupunerea că natura specifică acelui control social era ceva oarecum de la sine înțeles, ceva care își va dovedi caracterul unic de îndată ce va fi desființat controlul privat și în cadrul căruia cu cît controlul colectiv era mai complet, cu atît era mai bine. Nimic nu este mai departe de adevăr. Socialismul mesianic, care punea semnul de egalitate între controlul asupra economiei și mîntuire, avea să învețe acest lucru într-un mod dur : a fost obligat să caute o teorie a deformărilor. Nu a fost cu adevărat capabil să dezvolte una. Mai bine să începi de la capătul opus și să încerci să găsești o formă benignă

de control politic în mulțimea celor maligne (deformări). S-ar putea ca un control politic echilibrat prin existența unui grup autonom de unități de producție să ofere răspunsurile – anume că societatea civilă *este* soluția.

Există nenumărate forme de control social, multe dintre ele, sau majoritatea, respingătoare. Calitatea sau defectul se atașează *tipului* de control, și nu naturii sale. Și el nu trebuie să fie atât de desăvârșit sau de extrem încât să facă imposibilă susținerea din partea economiei a unor forțe care să asigure o contrapondere statului. Într-un anumit sens, este încă adevărat că „acum sîntem toți socialiști” : deoarece întrebarea nu este *dacă*, ci *ce fel* de socialism (adică ce fel de control politic asupra producției) trebuie să existe, cît de complet și cum poate fi, la rîndul lui, supervizat. Iar răspunsul va fi că acel control trebuie să fie capabil să evite dezastrul ecologic, sărăcia sau pericolul șomajului ; o dată ce aceste obiective vor fi asigurate, controlul ar trebui să fie mai mult simbolic.

„NESFÎNTA ALIANȚĂ”

Epoca parității dintre două sisteme mondiale (din 1945, adică din momentul cînd sovieticii s-au aflat în posesia armelor nucleare, pînă la sfîrșitul anilor '80) a avut unele caracteristici distincte și pronunțate. A fost o perioadă de pace mondială bazată, cum se spunea, pe pericolul unei distrugerii atomice reciproce.

Dacă nu ar fi existat amenințarea nucleară, fără îndoială că un al treilea război mondial ar fi avut loc : au existat anumite momente de criză în care ambele tabere, în condiții normale, au devenit conștiente că nu pot da înapoi fără să-și pună irevocabil în pericol prestigiul și, prin aceasta, să-și slăbească poziția în mod iremediabil. Teama față de o asemenea umilire și față de consecințele ei, precum și speranța în victorie, deși scump plătită, ar fi îndemnat fiecare parte să se mențină pe poziții ; dat fiind că cele două poziții erau incompatibile, războiul ar fi izbucnit.

Totuși, armele nucleare au schimbat totul. Ambele părți știau că de data aceasta nu vor exista învingători și că prețul războiului ar fi mult mai mare decît orice se putea cîștiga prin el. A amenința cu un război mai avea încă un sens, dar a-l purta nu. Poate oare cineva să amenințe cu ceva ce ar fi însemnat și pentru el o sinucidere ? Iată o întrebare care s-a pus adeseori, iar răspunsul pare a fi afirmativ. În orice caz, echilibrul nuclear de putere a funcționat, iar pacea globală a fost menținută. Războaie au fost purtate doar prin reprezentanții din Lumea a treia.

Sistemul mondial generat de această situație a fost ciudat. Războiul direct devenise acum imposibil, sau în orice caz era împotriva intereselor celor capabili să-l poarte singuri, deci un astfel de război nu putea avea loc. Dar războiul prin reprezentanți era perfect realizabil și a avut loc destul de des. S-a dovedit că în aceste războaie, desfășurate în condițiile unui teren dificil (munte, junglă), tehnologia nu mai avea nici o importanță, sau cel puțin nu intervenea decisiv, în timp ce fermitatea,

capacitatea de a înfrunța dificultățile, voința brutală de a te impune dușmanilor și prietenilor, organizarea strictă, disciplina dură și convingerea aveau o importanță mult mai mare. Poate că marxismul nu a reușit să fie un calvinism al Dezvoltării Economice Colective și Emulative (așa cum am crezut și eu cu mult timp în urmă că ar putea fi), dar s-a dovedit a fi în China și în Asia de Sud-Est un bun sergent prusac de instrucție. De două ori în Indochina și o dată în Algeria și Afganistan (deși în ultimele două cazuri, bineînțeles, fără folos pentru ideologia marxistă), forțele tehnologic superioare ale unei țări dezvoltate au fost în final înfrînte de organizații locale, sau cel puțin au fost epuizate și determinate să se retragă, parțial și datorită opiniei publice interne și internaționale. Adversarii lor erau susținuți cu provizii și din punct de vedere diplomatic de către membri ai lagărului mondial rival. Lecția a fost bine învățată, iar perioada a cunoscut sfîrșitul imperiilor coloniale „de peste mări”, cu toate că echilibrul militar de putere continua să favorizeze tehnologia avansată (după cum s-a dovedit în războaiele din Insulele Falkland și în cel din Golf) sau să o favorizeze cu mult mai mult decît o făcuse înainte. Timiditatea intervenției din fosta Iugoslavie dovedește cît de profund a fost învățată lecția.

O dată cu alianța sovieto-americană de scurtă durată care a urmat perestroikăi, acest sistem, oricît ar fi fost de valoros, a ajuns la un sfîrșit. Poate că ne aflăm în fața unui nou tip de ordine internațională, deși încă nu știm cum va arăta. Anumite posibilități totuși au fost evidențiate prin războiul din Golf.

Apare un nou element: direcția dezvoltării tehnologiei militare. Detaliile sînt specializate și tehnice, dar nu există nici o îndoială asupra tendinței generale. Arsenalele de arme de distrugere în masă, aproape imposibil de controlat, devin mai ieftine, mai mici, mai ușor de ascuns, mai ușor de montat, de manipulat și de plasat. Și totuși, ele nu sînt universal accesibile: numai societățile care dispun de sisteme industriale suficient de sofisticate, de o intelectualitate științifică într-adevăr competentă, de o bază demografică și financiară adecvată pot în prezent să posede și să dispună în mod eficace de aceste arme cumplite. Cu toate acestea, tendința generală este evidentă: nu peste mult timp armele cumplite de distrugere sau contaminare în masă vor deveni accesibile tuturor, oricărui guvern și grup politic non-guvernamental,

care doresc să le utilizeze în scopuri de șantaj sau terorism. Nu se poate preciza cu certitudine cînd, dar acea zi nu poate fi prea departe. Sensul curbei dezvoltării tehnologice este evident pentru toți.

Consecințele politice ale acestei situații sînt și ele evidente. Mai devreme sau mai tîrziu, un grup oarecare va amenința, de exemplu, cu utilizarea unei arme chimice sau biologice care va declanșa o reacție în lanț. Acest grup poate folosi această capacitate pentru a șantaja restul omenirii, fie pentru a-și urmări propriul interes, fie urmărind cu fanatism un oarecare obiectiv ideologic. Restul omenirii va avea de ales atunci între capitulare și distrugere, și pentru că situația s-ar putea foarte bine repeta, distrugerea colectivă pare în final inevitabilă. În timpul războiului rece, am avut noroc, deoarece pericolul distrugerii reciproce stătea în mîinile a două puteri relativ raționale, reținute și realiste. Deși una dintre ele era o ideocrație asigurată de propria credință că victoria sa era inevitabilă, în realitate, ambele părți erau inspirate de o prudență pragmatică. Nu putem spera să fim atît de norocoși la nesfîrșit. Numai instaurarea unei puteri mondiale, înzestrate cu mijloacele și voința necesare împiedicării oricărui grup de a recurge la un astfel de șantaj, poate asigura supraviețuirea omenirii.

Este destul de ușor de predicat oportunitatea unui guvern mondial și ceva mai greu de elaborat metodele realiste prin care acest scop poate fi atins. Este de presupus că va trebui mai întîi să aibă loc un război nuclear realmente îngrozitor, înainte de a se genera o politică pentru crearea autorității centrale care să împiedice repetarea dezastrului. Cu toate acestea, Lumea Internațională care s-a cristalizat în timpul perioadei care a precedat războiul din Golf ne dă o oarecare speranță – ar fi greșit să spunem mai mult – că instituționalizarea controlului adecvat pentru prevenirea războaielor total distrugătoare nu poate fi chiar atît de departe. Cu alte cuvinte: în prezent nu există doar imperativul unei autorități mondiale centrale, ci și o bază socială realistă pentru apariția acesteia.

Mai simplu – simplificările nu subminează argumentarea – să presupunem că există două tipuri de sisteme politice în lume, cele industrial dezvoltate și cele subdezvoltate. Să începem cu cea de-a doua categorie.

Regimurile din Lumea a treia diferă destul de mult între ele și sînt, într-o proporție semnificativă, extrem de periculoase. Motivul nu este

greu de înțeles. Autoritățile unui sistem politic pre-industrial pot lesne cumpăra sau primi, sub formă de „ajutor” de la statul protector, echipament militar sau de poliție, ceea ce le facilitează controlul asupra societății respective. Resursele locale nu se compară cu cele furnizate ca ajutor statului client. Din motive ce au fost operaționale de-a lungul istoriei omenirii, cei care dețin puterea în interiorul unor astfel de sisteme politice nu sînt interesați de promovarea „dezvoltării”. Propriile privilegii depind de monopolul deținut de ei asupra puterii în cadrul societății și nu de productivitatea societății ca întreg. Regimurile respingătoare din Lumea a treia se aseamănă adeseori cu majoritatea statelor pre-industriale care erau despotice, brutale și exploatare. Singura diferență este că aceste versiuni contemporane pot împrumuta și împrumută armament coercitiv mai sofisticat și îl folosesc pentru a stăpîni o societate inferioară din punct de vedere tehnologic. Decalajul de putere este astfel mai mare ca oricînd și înclină în favoarea autorităților, atît timp cît acestea păstrează monopolul constrîngerii.

Deși aceste dictaturi imorale există în Lumea a treia, este interesant faptul că în general ele nu sînt foarte războinice și nu reprezintă o amenințare majoră pentru vecinii lor sau pentru pacea lumii. Acest lucru, încă o dată, nu este întîmplător, ci urmărește logica situației. Războiul este un joc imprevizibil și în general unul cu scor nul (sau mai rău). Șansele celor două unități combatante nu pot fi *ex hypothesi* decît în cel mai bun caz egale : nu pot cîștiga amîndouă, în schimb ambele pot să piardă. Principele unei dictaturi neînsemnate se află în poziția pe care Machiavelli a descris-o pentru predecesorul său din Renașterea italiană : el se află într-o situație fără cîștig – dacă generalii săi cîștigă lupta împotriva dușmanului, ei se vor îndrepta împotriva lui, iar dacă aceștia pierd (sau sînt gata să piardă), dezertează. Dat fiind nivelul scăzut de loialitate atît din partea ofițerilor, cît și a populației, războiul este extrem de riscant, iar șansele micului dictator de a învinge sînt mult mai puțin decît egale. În plus, a deveni dictatorul a două principate mai mici în loc de unul singur nu reprezintă un cîștig atît de important și, incontestabil, diferența nu este nici pe departe la fel de mare ca aceea dintre a fi dictatorul unui singur principat și a nu fi deloc dictator, chiar dacă presupunem că poți să scapi fără a fi capturat și pedepsit de regimul succesor. Nu poate exista nici urmă de îndoială în ceea ce

privește strategia corectă : forțele armate se află acolo pentru a fi folosite împotriva opoziției interne, iar conflictul extern trebuie să fie evitat. Posibilele câștiguri sînt nesigure, pierderile sînt probabile și dezastruoase.

Evoluția dictaturilor în lumea subdezvoltată a fost în general în conformitate cu logica acestui argument. Lumea decolonizată a trăit cîteva războaie, dar nu prea multe, mult mai puține decît ne-am fi așteptat. Aceste războaie nu erau conflicte propriu-zis locale, ci expresii ale unei confruntări mai largi, în care combatanții locali acționau pur și simplu ca urmare a unui ordin sau, cel puțin, în urma unei masive încurajări din partea protectorilor de bloc. În general, dictatorii locali și-au folosit, destul de inteligent din punctul lor de vedere, propriile resurse, deseori neînsemnate, pentru a-și asigura mijloace adecvate pentru dominația internă, și-au limitat ambițiile externe și au profitat de faptul că vecinii lor aveau aceleași rețineri. Un dictator diabolic, care s-a autoproclamat împărat și a folosit simboluri napoleoniene, s-a abținut totuși în mod vădit de la orice încercare de expansionism napoleonian. Dezechilibrul de putere între mijloacele de constrîngere importate și cele create în replică pe plan local este atît de mare, încît avantajul este de partea aparatului de stat și direcționat împotriva opoziției interne. (Revoluțiile de palat din interiorul *aparatului* au șanse mult mai mari și se produc într-adevăr.) Deci, situația generală favorizează dominația politică și stagnarea economică.

În ansamblu, Lumea a treia nu a reprodus beligeranța aproape continuă și practic ritualizată a feudalismului sau a societăților tribale. Se poate risca presupunerea că dependența de război a baronilor feudali se explică prin superioritatea apărării față de atac : tocmai pentru că fiecare dintre seniori se află relativ în siguranță în interiorul proprietății sale, fiecare își poate permite luxul, exercițiul, distracția să-și consolideze statutul prin incursiunile ocazionale împotriva fortăreței celuilalt. După ce recolta se află la adăpost, două triburi vecine își pot permite o luptă rituală anuală, la finalul căreia scorul se aseamănă cu rezultatele acelor meciuri de fotbal din divizia A, unde ambele echipe folosesc o strategie defensivă și unde scorul este ceva de genul 2-1. Scorul se adaugă la punctajul inter-tribal pe termen lung, astfel încît, o dată cu trecerea timpului, totul se echilibrează. Armele moderne, chiar și cele mai puțin sofisticate, sînt totuși prea puternice pentru forme de

violență atît de ușoare, iar posesorii lor din lumea subdezvoltată tind să le limiteze utilizarea împotriva rivalilor interni mai curînd în scopul fundamental al menținerii la putere, decît să le irosească pentru luxul relativ al unei aventuri externe și în mod inevitabil riscante.

Deci, să fie oare o himeră teama de niște arme efectiv îngrozitoare și capabile de șantaj, aflate pe mîini iresponsabile? Nu chiar.

Mai întîi să ne gîndim la lumea dezvoltată, reprezentată de societățile în măsură să producă cele mai puternice arme, parțial sau total din resurse proprii și fără ajutor extern. Dacă o superputere ce satisface această descriere se decide să șantajeze restul lumii – ori vă supuneți, ori pierim cu toții –, *nu se poate face absolut nimic*. În acest context, dilema morală profundă și interesantă – dacă într-o astfel de situație ar fi mai bine să ne supunem sau să opunem rezistență – devine inutilă. Interesant și relevant în acest context este că – ocazional se mai primesc și vești bune –, pentru moment, cel puțin, nu pare probabil ca o superputere să acționeze astfel.

În contrast, să ne gîndim la contextul începutului de secol XX, cînd în lumea dezvoltată existau deja mari puteri care cu siguranță ar fi recurs la un astfel de șantaj, dacă ar fi putut. În prezent, acest pericol teribil nu mai pare a fi iminent. Ar putea desigur reveni în orice moment, iar noi nu-i putem deloc garanta absența pe viitor, dar, cel puțin pentru moment, această oroare nu pare să ne amenințe orizontul. De ce sîntem atît de norocoși?

Răspunsul este foarte relevant pentru tema noastră centrală, deoarece el poate fi rezumat după cum urmează: marile puteri și societățile pe care acestea le conduc, deși este posibil să nu se exprime astfel, s-au convertit la valorile și axiomele asociate ideii de societate civilă. Onoarea și gloria militară nu mai sînt considerate valori în sine; nimeni nu mai gîndește și nu mai reacționează ca un aristocrat războinic și nimeni nu mai măsoară bogăția în hectare. Este apreciată productivitatea, care se știe că nu are nici o legătură cu forța militară (nici măcar una indirectă) și cu teritoriul, nici măcar cu controlul direct asupra resurselor naturale. Este susținut pluralismul instituțional, economic și politic și o ideologie de compromis care nu se absolutizează și nu sacralizează societatea. Așadar, puține șanse pentru un război sfînt, de vreme ce nu se mai sacrifică nimeni pentru patrie, onoare sau glorie.

Aceasta este tendința generală a țărilor puternice și dezvoltate. Unele dintre ele au evoluat în această direcție de-a lungul secolelor ; altele au fost convertite la ea prin înfrângere militară, urmată de o strălucită victorie economică după 1945, iar altele au fost convertite printr-o remarcabilă și decisivă înfrângere în cursa economică inter-ideologică din lumea postbelică (1945), o cursă al cărei rezultat devenise vizibil pentru toți la sfârșitul anilor '80.

Anul 1989 poate rămîne în istorie ca un punct culminant al victoriei valorilor productive asupra celor rivale. Anul 1945 a însemnat victoria producătorilor asupra adeptilor unei variante industriale a valorilor de onoare și patrie ; 1989 a însemnat victoria interesului asupra unei variante industriale a credinței și mîntuirii, care implica transformarea virtuții în interes de stat. Războiul rece s-a dovedit a fi una dintre cele mai decisive dispute din istorie : una din părți s-a prăbușit în mod rușinos, și-a recunoscut public înfrîngerea și a declarat în fața întregii lumi că idealurile ei erau false, iar trecutul, o totală și rușinoasă greșeală. Și totuși, războiul rece a rămas război *rece* ! Contrar logicii normale a conflictului, partea înfrîntă nu a mers mai departe și nu a amenințat – cum ar fi putut s-o facă – cu o sinucidere în masă. Victoria economică a fost suficientă și l-a determinat pe învins (al cărui potențial militar a rămas intact și formidabil) să capituleze. Poate că a fost prima oară în istorie cînd o luptă pur economică, neconfirmată (nici chiar de dragul formei sau onoarei) pe nici un cîmp de luptă, a fost categoric decisivă. Adevărații jucători de șah nu-și insultă adversarii jucînd în continuare într-o situație pierdută : ei abandonează. Conducerea sovietică nu s-a comportat nici ca un învins dornic de răzbunare, nici ca un samurai constrîns de onoare : ea a abandonat. Poate că și cultul șahului în fosta URSS a avut o oarecare influență benefică...

Dar există, desigur, în cadrul acestei tabere a învinșilor în cursa ideologică nu numai o singură mare putere, ci două. Reacția lor în fața înfrîngerii este oarecum diferită. După unele surprinzătoare șovăieli din partea conducerii, rușii au optat pentru liberalizare în speranța (oarecum problematică) de a obține un progres economic, sau cel puțin să-l facă posibil. În timp ce liberalizarea intelectuală era indiscutabil realizată, succesul economic nu era, iar eșecul economic continuă să pună în pericol întregul experiment.

Prin contrast, conducerea chineză, în timp ce a experimentat în mod efectiv și, după câte se pare, nu fără succes liberalizarea economică, s-a opus ferm și hotărât liberalizării politice și nu a ezitat să recurgă la forță și să riște pierderea de vieți prin aplicarea acestei politici. Ea a optat pentru o dictatură de dezvoltare ideologic oportunistică care, în interesul stabilității, perpetuează organizarea politică, disciplina și, oficial, ideologia totalitarismului marxist. Dar nici în prezent chinezii nu respectă ideologia : ei sînt probabil influențați de prejudecata că orice demers superficial de remediere a sistemului și a stîlpului său ideologic poate fi catastrofal – după cum a arătat-o experiența rusească.

Nu există, desigur, nici o umbră de îndoială în ceea ce privește răspunsul la întrebarea care din aceste două atitudini este mai atrăgătoare din punct de vedere moral : lupta plină de pasiune pentru o viață liberă, combinată cu incapacitatea economică specifică rușilor, reflectată în perestroika și în consecințele acesteia, este profund înduioșătoare. Nici o altă țară nu a avut o istorie mai obsedată de autoritarism și violență decît Rusia ; nici o altă țară nu are o literatură care să exprime cu atîta pasiune o luptă pentru valori contrare. Nebunia liberalizării reflectă întocmai această atitudine a Rusiei. Calculul rece al Chinei privitor la faptul că progresul economic trebuie să aibă loc într-o primă etapă și că schimbările politice (dacă vor urma) trebuie să aștepte, nu este ceva însuflețitor. Din păcate, s-ar putea prea bine ca să fie strategia corectă : o țară prosperă și în curs de dezvoltare poate în cele din urmă să liberalizeze fără teamă, în timp ce liberalizarea într-o perioadă de colaps economic și criză va fi în final auto-distrugeătoare și ar putea foarte bine să ducă la un nou tip de dictatură. Este prea devreme pentru a ne da seama de acest lucru și se poate doar spera că temerile pesimiste se vor dovedi nejustificate. Dar ar fi o greșeală să prezentăm situația altfel decît este.

Totuși, din punctul de vedere al problemei în discuție – societatea civilă și ordinea internațională – este relevant că nici una din cele două mari patrii de odinioară ale revoluției nu este realmente în antiteză cu idealurile societății civile. Fosta Uniune Sovietică le-a îmbrățișat deschis, deși, în perioada de după puciul din august 1991, țara pare a fi în pragul dezintegrării și al colapsului economic. Nu se poate spune același lucru despre China. Poziția liderilor ei nu este atractivă, dar nu reiese că ei

ar fi neapărat ostili față de un condominiu al lumii tacit sau chiar non-tacit, bazat pe o alianță a marilor puteri industriale hotărâte să împiedice șantajul militar de oriunde ar veni acesta, dar în rest, exprimat mai liber, administrînd lumea în termenii convențiilor unei societăți civile.

Dacă marile puteri industriale par să se orienteze în această direcție, iar micile dictaturi nu constituie în general nici o amenințare, unde se află pericolul? Evenimentele care au dus la războiul din Golf au clarificat dilema.

Există regimuri care posedă o bază tehnologică industrială destul de puternică pentru a căpăta la timpul potrivit un potențial real de șantaj amenințător și, de asemenea, o bază demografică și socială destul de largă pentru un asemenea țel. Irakul a fost și este în mod evident o astfel de țară.

Motivația? Există două posibilități (care nu se exclud reciproc și sînt întru cîțva suprapuse): conducătorul unei astfel de țări ar putea fi adînc înrădăcinat în unul din acele sisteme politice bazate pe patronaj, în care cîștigătorul ia tot și în care îndurarea față de dușmani sau orice fel de ezitare a celui care deține puterea este considerată pur și simplu o slăbiciune demnă de dispreț. De asemenea, nu se așteaptă nimeni la o reținere similară din partea partidei opuse, deoarece ar însemna propria distrugere a celui care o manifestă. Liderul respectiv poate fi profund acaparat de spiritul de fanfaronadă virilă care în mod normal caracterizează cultura politică a unor astfel de sisteme. Așa era, în definitiv, cultura politică a majorității societăților agrare. În schimb, societatea respectivă ar putea fi un sistem *umma*, o comunitate charismatică sincer și total angajată sau ai cărei lideri sînt devotați validării absolute a viziunii sale religioase și obligației morale de a o impune oricînd comunitatea deține puterea. Legea musulmană îi obligă în mod formal pe liderii musulmani să poarte războiul sfînt în vederea extinderii credinței cel puțin o dată la zece ani – timpul maxim permis armistițiului cu necredincioșii – *dacă* circumstanțele sînt favorabile și victoria este suficient de probabilă. Cine știe, date fiind posibilitățile nebănuite ale tehnologiei moderne, cînd poate fi considerată neîndeplinită acea condiție finală crucială? Unii dintre acei lideri ignoră discret obligația și vor continua să se comporte astfel. Alții dimpotrivă.

Explicația fundamentală a războiului din Golf nu era că Saddam violase legea internațională, ci faptul că fusese foarte aproape de a dobîndi o poziție (în special dacă ar fi reușit să controleze întreaga zonă producătoare de petrol a Golfului) din care el ar fi fost în stare să șantajeze lumea, mai ales dacă ar fi combinat controlul zonei petroliere cu capacitatea de a lansa o încărcătură nucleară chiar și asupra dușmanilor îndepărtați. Nu păream a fi prea departe de toate acestea. Distrugerea parțială a dispozitivului său de război a fost posibilă datorită conversiei recente a sistemului mondial dual, din unul în care doi rivali nu-și permiteau unul celuilalt să-și impună voința asupra țărilor Lumii a treia (făcînd complet abstracție de valorile oricărui conflict particular) în unul nou, în care există în fruntea ligii industrial-tehnice o alianță de state care fie că se află în posesia valorilor societății civile, fie că sînt dornice să le adopte pînă la urmă. Este puțin probabil că această alianță va iniția o cruciadă în numele societății civile, impunînd-o în lume printr-un redescoperit entuziasm misionar. Este totuși posibilă apariția – și s-a făcut deja o repetiție necostumată – unui tip de condominiu mondial, care să se mulțumească cu distrugerea potențialilor șantajişti.

Războiul din Golf ar putea semnifica primul pas în stabilirea unui precedent pentru acest tip de guvernare a lumii, limitat, dar funcțional și realist. Comunitățile de necredincioși internaționali, societățile de consum care nu mai sînt obligate nici la Onoare și Patrie, nici la Credință Totală, ci au doar o preocupare pragmatică și pluralistă pentru bogăție, nu s-au instituționalizat ca o nouă Nesfîntă Alianță permanentă de păzitori conservatori ai păcii și nu au codificat legea pe care se bazează alianța. Un lucru regretabil, dar remediabil în viitor.

DEMOCRAȚIE SAU SOCIETATE CIVILĂ

Transformarea Europei de Est, începută în 1985 și avînd punctul culminant în 1989 și în lovitura eşuată din august 1991 de la Moscova, este cunoscută sub numele de „democratizare”. Este acest cuvînt de preferat mai curînd decît noţiunea de „societate civilă” ?

Poate nu depinde prea mult de alegerea unui simplu cuvînt, dar în ansamblu s-ar părea că „societate civilă” este o formulă mai bună. Defectul „democraţiei” constă în naivitatea modelului pe care-l propune, încurajîndu-i pe cei ce-l folosesc să-l ia în serios. Modelul fundamental va fi cel al unei societăţi care reprezintă rodul voinţei participanţilor sau al membrilor ei. Aşadar, o viziune care ar face societatea sănătoasă, dacă ar exprima, ar reflecta sau ar aplica cu adevărat voinţa membrilor ei, sau patologică, în cazul în care această voinţă ar fi anulată printr-un mijloc sau altul.

Aceasta, desigur, constituie şi sursa atractivităţii termenului : teoria construită în jurul lui oferă soluţia la problema validării. Într-o lume în care credinţa în fundamentul transcendent al valorilor este absentă, voinţa umană pare a fi moştenitorul natural şi plauzibil, chiar unic. Ce altceva ar mai putea justifica măsurile sociale în afara consimţămîntului nostru ? „Democraţia” ar putea atunci să reprezinte numele singurei baze plauzibile pentru autoritatea socială. Democraţia pare singura sursă de legitimitate politică într-o lume secularizată şi naturalizată.

Se iveşte atunci o întrebare stînjenitoare : ar putea ea la fel de bine valida, fără crasă circularitate şi prejudecată, tranziţia *de la* o lume a credinţei transcendente şi a obligaţiilor acesteia, de la o lume în care voinţa umană nu este suverană iar virtutea constă în supunere în faţa unei voinţe superioare, *spre o* lume care s-a lepădat sau se leapădă de o astfel de credinţă sau care se abţine să o ia în serios, fiind, prin urmare, orientată înapoi către voinţa umană ? O asemenea tranziţie nu poate fi

ea însăși validată prin „voința umană” fără circularitate sau prejudecată. Fiecare astfel de lume se autovalidează și se bucură de sprijinul cetățenilor ei : și nu există o a treia, care să aleagă între ele.

Cu siguranță că, în mod normal, societățile și organizările lor nu sînt și nici nu pot fi cu adevărat alese prin voința membrilor lor. Oamenii se nasc și trăiesc în cadrul instituțiilor și culturii societății lor, pe care le consideră deseori ca atare, așa cum vorbesc limba de fiecare zi. Ei sînt modelați prin cultura în care trăiesc și nu ajung în ea complet formați și capabili să *aleagă* o societate care să le fie pe plac. O cultură este un sistem de prejudecăți. Instituțiile sociale și culturile sînt rareori alese : ele reprezintă destinul nostru, nu și alegerea noastră.

Modelul normativ sugerat prin noțiunea de democrație are exact aceleași asocieri oarecum derutante. El propune indivizi care sînt deopotrivă pre-sociali și totuși complet formați, capabili să evalueze opțiunile sociale din exterior. Bineînțeles, oamenii sînt adeseori nemulțumiți de modul în care se desfășoară lucrurile în comunitatea în care trăiesc și, într-un anumit mod negativ, democrația se poate considera că este absentă atunci cînd respingerea stării de lucruri curente de către membrii societății este nesocotită sau ignorată. Dar, în general vorbind, modelul democratic ignoră faptul că instituțiile și culturile *precedă* deciziile, nu le *succedă*. Sau mai degrabă acest lucru este valabil pentru toate alternativele fundamentale majore. Democrația, la fel ca piața (a cărei atracție ideologică ascunde o logică similară), ar putea fi o metodă excelentă de a opera opțiuni relativ minore în cadrul unei structuri complet stabilite, dar fără circularitate și absurditate nu i se poate acorda capacitatea de a alege între structuri sociale totale sau sisteme de valori. Sau mai curînd : *unele* structuri pre-existente conțin în interiorul lor un mod „democratic” de rezolvare a problemelor minore. Inaplicabilitatea modelului democratic la chestiunile majore nu este o problemă tehnică, ci una *logică*. Problema nu este că chestiunile majore sînt mai superficial rezolvate prin această metodă ; mai curînd este vorba de faptul că pur și simplu nu are nici o logică să le considerăm astfel rezolvate. Cultura ne definește identitatea : deci, *cine anume* să aleagă o cultură, cînd nu există pînă acum nici o individualitate, nici o identitate, nici o viziune sau set de valori care să realizeze opțiunea ?

Modelul *Mayflower**, aplicabil la situația în care un grup de emigranți, ideologi lucizi, intelectuali serioși și conștienți de sine discută și elaborează contractul social al unei comunități pe cale să o întemeieze, este neobișnuit, deși posibil câteodată. Dar, chiar și atunci când se întâmplă (sau în special atunci), el poate fi aplicat întocmai deoarece consensul moral între membrii acestui tip de comunitate există deja. Acest consens mai curînd precedă decît este creat de un act colectiv de voință. El este posibil tocmai pentru că o cultură a format deja în mod efectiv grupul constitutiv al unei noi societăți și a inspirat membrilor ei voința și conceptele necesare. Departe de a fi un material uman brut, pre-social, pelerinii puritani erau din punct de vedere moral complet formați. Tocmai acest lucru a asigurat succesul inițiativei lor.

Formulările naive ale idealului democratic îl detașează pe acesta de condițiile sale instituționale și culturale și tind în mod implicit să sugereze validitatea sa ca atare pentru omenire. De fapt, este îndoielnic că democrația ar fi în vreun fel înrădăcinată în natura umană. Omul este cu adevărat un animal social și are nevoie de comunitate ; comunitățile, dacă trebuie să supraviețuiască, au nevoie în general de un sistem de roluri și poziții sociale. Acestea nu sînt nicidecum întotdeauna egale și nu oferă în general tuturor membrilor comunității autoritate egală în luarea deciziilor. Societățile și comunitățile sînt înzestrate cu o anumită configurație de roluri și în majoritatea cazurilor acest lucru este, la bine și la rău, nedemocratic. Fie că ne place, fie că nu, este o realitate. Societatea îi creează pe oameni, dar în general oamenii nu își aleg propria societate. Nici *opțiunea* și nici *egalitatea* presupuse de noțiunea de „democrație” nu sînt inerente sufletului uman sau condiției sociale.

Deși democrația nu este inherentă condiției umane, îi putem recunoaște o anumită afinitate cu condiția în care ne aflăm. O societate orientată spre dezvoltare și, prin urmare, spre instabilitate profesională este predispusă și spre un egalitarism elementar : ea exclude folosirea unui mecanism de altfel foarte larg răspîndit în alte societăți, și anume ierarhizarea permanentă și forțată a membrilor societății în categorii strict separate, de indivizi cu drepturi și obligații diferite, care la rîndul lor își interiorizează profund statutul de membri ai unei categorii sau

* *Mayflower* – legendarul vas de pe care au debarcat primii puritani englezi în America (n.tr.).

alteia. Acest mecanism, deosebit de eficient în funcționarea societăților, în condiții normale, asigurând stabilitate și încurajând recunoașterea rolurilor atribuite individului, este exclus la noi sau, dacă se încearcă utilizarea lui, duce la grave crize și tensiuni. Singurul efort recunoscut și sfidător vizînd stabilirea unui sistem de caste în condiții moderne, apartheidul sud-african, a eșuat evident.

Repet, nu este ușor pentru acest tip de societate să fie un sistem *umma*, o ideocrație. O societate dependentă de o tehnologie în ascensiune și, prin urmare, de o bază cognitivă solidă nu poate absolutiza sau îngheța viziunea ei asupra lumii. O astfel de societate ajunge la o conștiință a independenței adevărului natural față de societate și de exigențele ei și este dificil pentru ea să interiorizeze conștiința unei revelații definitive și finale. Rafinamentul ei în ceea ce privește conceptualizările alternative ale aceluiași material și perceperea separabilității problemelor face dificilă sau imposibilă adoptarea unei viziuni care poartă în sine o distribuire autoritară a drepturilor și obligațiilor și justificarea unor astfel de atribuiri. Ideea Conducerii universului practicînd favoritismul cognitiv și nepotismul printre propriile lui creații – ceea ce reprezintă semnificația Revelației – este respingătoare din punct de vedere moral într-o societate a cărei Constituție (consacrată implicit) proclamă un acces egal și simetric la adevăr. Un anumit grad de secularizare, sau în orice caz un compromis între cercetarea reală și formulările rituale, este necesar în interiorul ei. Versiunea seculară a Revelației oferită de marxism a avut o soartă chiar mai nefericită decît religiile tradiționale declarat transcendente. S-a prăbușit cu o rapiditate și o deplinătate fără precedent în istoria intelectuală a omenirii și, spre deosebire de religii, în sensul literal, pare să nu fi lăsat practic nici o nostalgie în sufletele celor supuși atît de sistematic și profund. „Cine a fost odată catolic, catolic rămîne” nu poate fi parafrazată prin : „Cine a fost odată comunist...”. Chiar dimpotrivă : foștii bolșevici sînt cei mai pasionați și mai duri bolșofobi. Bolșevicii nu au repetat modelul iezuiților, deși s-au străduit din răputeri.

Această societate are nevoie de pluralism economic pentru eficiența productivă și necesită pluralism social și politic pentru a neutraliza tendințele excesive spre centralism. Dar, înainte de toate, ea face uz de pluralism social și politic, dar de un tip ad-hoc, special și modular, care nu sufocă individualitatea și care, în același timp, acționează ca forță

de contrapondere față de centru. Guvernarea majorității sau instituțiile reprezentative care simbolizează egalitatea cetățenilor prin regula „un om – un vot” reprezintă o importantă contribuție la sistem, chiar dacă ele nu fac parte din însăși esența lui. Absența atît a monopolului ideologic, cît și a celui instituțional este esențială : nici o doctrină unică nu este sacralizată sau raportată exclusiv la ordinea socială. Pozițiile de putere sînt alternate ca toate celelalte și ele nu atrag recompense incommensurabile și nici deosebit de mari.

Teoreticienii democrației care operează în abstract, fără a se referi la condiții sociale concrete, sfîrșesc într-o justificare a democrației ca ideal general, dar sînt apoi obligați să recunoască faptul că, în multe societăți, idealul nu este realizabil. Ei rămîn cu un ideal, universal justificat într-un sens bizar, dar unul care în același timp este irelevant pentru multe societăți, probabil chiar pentru majoritatea lor, deoarece este considerat inaccesibil pentru ele. Nu este oare mai înțelept să includem pre-condițiile în noțiunea ordinii dorite și să operăm cu elemente reale, mai curînd decît cu abstractizări? Modelul abstract presupune în mod incidental un anumit tip de om (individualistul modern, secular în esență) și îl consideră eronat omul-în-general. Se oferă inițial o justificare abstractă, acceptată ca universal valabilă ; apoi se recunoaște cu părere de rău că idealul universal nu poate fi aplicat în majoritatea condițiilor impuse de destinul omenirii. Curioasă validitate... Nu ar fi mai înțelept să se specifice condițiile ce fac idealul realizabil, sau poate chiar obligatoriu, și să se înceapă cu acestea? „Societatea civilă” este o noțiune reală, care specifică și include propriile ei condiții ; ea nu recunoaște ca atare condițiile impuse, declarîndu-se apoi inaccesibilă pentru majoritatea omenirii, din cauza absenței pre-condițiilor adecvate...

Deci, deși „democrația” este cu adevărat implicată, instituțiile și contextul social sînt singurele care o fac posibilă și care într-adevăr contează. Fără aceste pre-condiții instituționale, „democrația” pierde din claritatea semnificației și din aplicabilitate. Dacă termenul este utilizat pur și simplu ca un nume de cod pentru acel set de instituții, nu i se aduce nici un prejudiciu. Pentru că evidențiază acele pre-condiții instituționale și contextul istoric necesar, „societatea civilă” este probabil un slogan mai bun și mai edificator decît „democrația”.

PRIVIRE DE ANSAMBLU ISTORICĂ

Există o diversitate de moduri în care oamenii își pot organiza viața socială. Mult timp, în mod evident, ei au trăit în micro-comunități închise, în interiorul cărora tehnologia rămânea rudimentară, iar diviziunea muncii nu putea ajunge prea departe. Putem risca o generalizare cu privire la astfel de comunități : în interiorul lor, problema menținerii ordinii și siguranței pune în umbră dorința de creștere a producției, chiar dacă (puțin probabil) ideea îmbunătățirii radicale și susținute a condițiilor materiale era prezentă. Aceste mici comunități puteau fi mai mult sau mai puțin egalitariste, dar erau în general participative, în măsura în care diviziunea muncii politice nu putea nici ea să se ridice la nivelul la care să se poată vorbi despre excluderea unei mari proporții din comunitate de la viața politică. Așadar, în acel sens limitat, astfel de comunități erau democratice, în măsura în care pur și simplu nu posedau capacitatea organizațională pentru a fi radical și excesiv inegalitare.

Această formă de organizare putea să atingă anumite niveluri de complexitate. Putea de asemenea, în final, să fie suplimentată de un tip diferit de organizare politică, și anume de unități de scară largă. Acestea puteau fi constituite din elemente comunitariste, ca atunci când autoritatea centrală este un fel de gospodărie sau clan puternic, sau puteau dobândi o organizare birocratică diferită de cele comunitariste. Un sistem ierarhic se poate crea independent de orice comunitate, alimentat de la centru și perpetuat de-a lungul timpului, chiar și atunci când ocupații se schimbă.

Viața religioasă și cognitivă a acestor societăți este dependentă, pe de o parte, de preocupările practice și, pe de alta, de activitatea rituală. Ritualul subliniază și impune roluri sociale. Deși societatea și religia pot deveni distincte, ele rămân totuși strâns relaționate. O schimbare majoră intervine în perioada pe care unii autori au numit-o „epoca axială” : transcendentul devine conștient de sine ca atare și se separă de social sau (poate că trebuie precizat) de orice altă formă particulară a lui.

Explicația acestui fenomen pare să rezide în faptul că utilizarea scrisului face posibilă și atractivă codificarea doctrinei, independent de orice grup particular sau ritual. Scrierea oferă ideilor o existență independentă, platonică. Concepția că ideile există independent devine plauzibilă doar dacă se precizează că ele există independent de context, și acest lucru este posibil doar prin medierea scrisului. O idee în scris capătă o existență independentă de autoritatea sau identitatea vorbitorului, care ar putea fi în aceste condiții necunoscut. Scrierea constituie infrastructura platonismului. În al doilea rînd, urbanizarea creează adeseori populații care trăiesc în condiții dezorganizate și care în momentele de pericol nu mai pot recurge la segmentul lor comunal – acesta putînd fi pur și simplu inaccesibil –, în schimb devin receptivă la promisiunea de mîntuire, de recuperare accesibilă tuturor, indiferent dacă în această lume sau în alta.

Aceste condiții generează un nou tip de religie, religia mondială. Există religii pe cale să devină credințe mondiale. Iudaismul avea o divinitate universală, dar a rămas legat de o grupare etnică. Hinduismul este înzestrat cu o doctrină scrisă, dar întruchipează o organizare comunitaristă social specifică, fără de care el este de neconceput. Dar unele religii, în special în versiunea lor superioară (opusă celei populare), își au centrul de greutate mai curînd într-un mesaj decît într-o comunitate sau o instituție. În acest caz, ele fac parte dintr-o doctrină sau depind de un punct deosebit de revelație și nu rămîn legate de nici o grupare etnică sau organizare politică, sau de o formă oarecare de guvernare pre-existentă – prin care pot fi raportate la o organizație pe care ele înseși o înființează. În măsura în care centrul de greutate se află în doctrina ce oferă mîntuirea, aceasta tinde să codifice doctrina și poate crea un sentiment al importanței legăturii dintre dreapta credință și erezie, credință și îndoială și credință rivală. Religia încetează să definească granițele comunităților și definește în schimb limita adevărului.

Prin toate acestea, un nou tip de societate devine posibilă – un sistem *umma* sau o ideocrație. Aceasta este o societate care caută să aplice un model abstract, pe care-l consideră a avea autoritate, un ideal care are o existență independentă în scris. Dacă o societate este într-adevăr definită de credința ei, limita acceptării doctrinei devine granița comunității. Societatea devine atunci umbra credinței ; și avem de-a face cu

un sistem *umma*. Astfel de societăți au fost deseori numite teocrații, dar este necesară utilizarea unui termen mai cuprinzător, care să exprime faptul că ideea aplicată poate să fie, deși nu fără excepții, teistă. Destul de des se pot întâlni și forme mixte, eforturi parțiale de aplicare a idealurilor normative, abstracte, coexistînd într-un fel de compromis cu organizațiile și practicile comunitariste lumești. Elementul platonic sau ideocratic, impunerea unui model abstract asupra materiei sociale concurează tendința opusă, nevoia unității sociale concrete de a se exprima pe sine în ritual.

Generalizarea lui David Hume, conform căreia organizarea comunitaristă cu preoții ei este mai favorabilă pentru libertate decît societățile inspirate și bazate pe entuziasmul doctrinal, este valabilă numai dacă se interpretează „libertatea” într-un sens care o face compatibilă cu marele ritual și obligațiile comunitariste dominante, spre exemplu în lumea Antichității clasice. Dar nu aceasta este libertatea noastră. Mai multă lumină poate fi obținută probabil din cealaltă generalizare a lui Hume (în mod ironic, în antiteză cu prima), care sugerează că există un tip deosebit de *umma*, și anume cel consacrat în nord-vestul Europei de entuziaștii puritani, care în final a favorizat libertatea. (Deși Hume nu a precizat acest lucru, o astfel de societate a fost reprodusă cu remarcabile consecințe pe termen lung de cealaltă parte a Atlanticului, inițial fără avantajul industrialismului, după cum o va confirma ulterior Tocqueville.) Acest tip de societate a generat de fapt tipul de libertate pe care-l prețuim noi acum, modularitatea care stă la baza societății civile.

În acest stadiu se poate vorbi despre societate civilă. Deopotrivă esențiale sînt separarea socialului de economic și echilibrul de putere dintre cele două. Statul otoman era perfect conștient de distincția dintre producători și autoritățile ordinii și același lucru este valabil și pentru statele musulmane în general, deși ar fi greu să le atribuim o societate civilă. În aceste tipuri de societăți este cît se poate de clar cine este șeful. Ceea ce deosebește societatea civilă (folosind termenul pentru a descrie întreaga societate) sau o societate care conține societatea civilă (într-un sens mai restrîns) de altele este *imposibilitatea* recunoașterii unei autorități. Societatea civilă poate superviza și se poate opune statului. Ea nu se prosternează în fața acestuia. Conform celui mai

influent critic al ei, Karl Marx, societatea civilă este adevărata autoritate, iar puterea statului, sau chiar independența lui, nu este decît o fațadă, o simulare. Acesta este sensul mai extins al societății civile : se referă la o societate în ansamblu, în cadrul căreia instituțiile non-politice nu sînt dominate de cele politice și nu sufocă indivizii.

Cum e posibil ca un grup sau o mulțime de oameni care, *ex hypothesi*, și-au abandonat armele (dacă le-au avut vreodată), să contrabalanseze o instituție care, prin definiție, monopolizează mai mult sau mai puțin armele și dreptul de a le folosi ? Ce fel de competiție echilibrată poate fi aceasta, între astfel de părți implicate, una atît de minuțios echipată și pregătită, iar cealaltă neechipată și nepregătită ? Ar putea oare exista chiar și cea mai mică îndoială în ce privește urmarea ? Ce poate fi mai absurd ? Cum ar putea cineva măcar să își pună serios o astfel de întrebare ?

Ei bine, întrebarea nu este absurdă, iar răspunsul nu este deloc evident. După modelul anglo-saxon, societatea civilă a învins statul nu numai o dată, ci de două ori, în două secole succesive, în două războaie civile cu importante consecințe pentru istoria omenirii. Partizanii lui Cromwell au cîștigat războiul civil, iar americanii au cîștigat războiul de independență. Societatea a învins statul, specialistul în violență și *par excellence*, în război.

La întrebare se poate răspunde doar parțial în funcție de tehnologia militară a vremii. În secolele XVII și XVIII, echipamentul improvizat de populația civilă, pornită la rebeliune pentru a-și apăra drepturile, nu era cu mult inferior celui aflat la dispoziția forțelor centrale. În a doua jumătate a secolului XX, puterea armatei centrale este atît de teribilă, încît nu poate fi folosită decît de niște autorități extrem de crude și brutale, în condițiile unei opoziții largi și coezive. Armamentul este incomparabil superior oricărei posibile improvizații a societăților. Iar acel armament are o putere limitată în munți și jungle după cum s-a demonstrat în Indochina, Afganistan și Algeria. Pentru a fi vulnerabil în fața armei civilizației trebuie să fii tu însuși înzestrat cu o infrastructură civilizată...

Dar există un răspuns mai general. Statul poate totuși să cîștige, așa cum este plauzibil, în majoritatea cazurilor, și el a și reușit deseori s-o facă în confruntările directe. Dar într-o lume multistatală, supusă tot

mai mult la ceea ce s-ar putea numi creștere economică în ritm lent, victoria a fost *à la* Pyrrhus. Puterile centralismului, ale ierarhiei și credinței, ale societății integrate au câștigat două importante deși temporare victorii în istoria europeană – Contrareforma și comunismul – și ambele s-au dovedit catastrofale pentru societățile unde au avut loc aceste victorii. Una a fost victoria Contrareformei în Europa de Sud, iar cealaltă a fost victoria bolșevismului în Europa de Est. A durat mai mult timp depășirea stagnării induse de iezuiți decît desființarea construcțiilor leniniste : istoria și dezvoltarea economică și-au accelerat ritmul și totul se desfășoară într-un ritm mult mai alert în secolul XX. Dar *pattern*-ul este același : dacă statul învinge și distruge sau subjugă societatea civilă, într-o lume pluralistă mai largă, în care bunăstarea națională și creșterea ei au o foarte mare importanță, întreaga societate se supune consecințelor, în final ea trebuind să îndrepte și să anuleze acea dezastruoasă victorie, în căutare de *rattrapage* economic. Primul *rattrapage* a funcționat în cele din urmă, după un debut dubios : către sfîrșitul secolului XX, Europa de Sud a scăpat de Contrareformă.

Un contrast conținut în noțiunea de „societate civilă” este cel dintre activitățile economice și cele sociale, pe de o parte, și cele centralizate, răspunzătoare de menținerea ordinii, pe de altă parte. Celălalt contrast există la un alt nivel, mult mai general, și anume între societățile în care această separare fără subordonare poate avea loc și cele în care ea este absentă. Ea nu se poate produce în societățile în care structura puterii și structura comunitaristă sînt mai mult sau mai puțin identice ; poate avea loc în imperii despotice, în care puterea fără limite domină comunitățile : și nu poate avea loc în societăți în care ierarhiile economice și politice coincid. Separarea nu poate exista în societăți ca acelea descrise de Ibn Khaldun, în care sectorul productiv al societății este cu adevărat diferit de cel politic, dar este atomizat, neajutorat și inert. Nu poate exista într-un sistem *umma*, cînd unica și exclusivă sacralizare a unei credințe face imposibil pluralismul.

Dar înainte ca noțiunea de „societate civilă” să poată face tranziția de la starea de instrument oarecum depășit al analizei academice la cea de slogan politic cu rezonanță puternică, cu adevărat stimulatîv, trebuia să se mai întîmple altceva. Societatea civilă, comparată în prealabil cu diferitele forme de societăți tribale, comunitariste, feudale, orientale și

așa mai departe, trebuia să dobândească un nou și fatal contrast – un sistem *umma* secular și totodată unul cezaro-papist-monist, inspirat de o doctrină care, în numele desființării politicului, al sacralizării și eliberării economicului, a unificat și a centralizat laolaltă politicul, economicul și ideologicul. Prin aceasta, monopolul de constrângere și comandă (inerent organizării politice în condiții moderne) s-a extins la sfera economică. Acest dezastruos experiment a promovat expresia „societate civilă” în domeniul unor idealuri politice luminoase.

PLANURI DE VIITOR

Care sînt perspectivele acestui tip de ordine socială ?

O primă observație este că mecanismul selecției naturale, care a lucrat în favoarea ei atît de dramatic și decisiv în trecut, nu mai trebuie să lucreze pentru ea, sau cel puțin nu doar pentru ea. Acea selecție a pedepsit sever atît Contrareforma, cît și bolșevismul : fiecare stabilise în felul său o societate ierarhică și ideocratică, incapabilă de o concurență economică foarte eficace, și fiecare a avut la timpul potrivit de suferit în consecință. Dar, pînă în secolul XX, oportunitatea orientării productive tehnologic sofisticate s-a diminuat, iar societățile al căror instinct pronunțat era, în trecut, să respingă inovația, oricît de eficientă, în interesul protejării stabilității sociale, nu mai procedează astfel. Dimpotrivă, multe dintre ele sînt complet conștiente de faptul că numai prin inovație tehnologică și prin avantajele economice pe care aceasta le aduce se pot menține în starea cu care vor să se obișnuiască – și să-și mențină într-adevăr stabilitatea lor socială și propriile tradiții, care altfel ar fi subminate de superioritatea străină.

În asemenea condiții, putem observa în prezent, mai ales în Asia Răsăriteană, societăți a căror performanță economică este strălucită, care au adoptat noua tehnologie și unele din accesoriile ei organizaționale, fiind totuși caracterizate de un spirit non-individualist, neavînd prea multe în comun cu ethosul social modular al societății civile occidentale, și care, după cum se vede, nici nu prea sînt deranjate de această situație. Mai mult, toate acestea nu le mai împiedică neapărat performanța economică. Mai demult, se considera a fi un truism al sociologiei societății industriale faptul că aceasta necesita o piață a muncii flexibilă și mobilă și că era incompatibilă cu siguranța oferită de paternalism. Japonezii au contrazis deja acest fapt, ei posedînd o economie excelentă, ale cărei întreprinderi sînt renumite pentru trăsăturile lor

„feudale” sau comunitariste, pentru felul în care oferă siguranță vieții, respectă rangul, ierarhia și așa mai departe.

Oricare ar fi adevărul despre industrialismul timpuriu, se pare că industrialismul târziu este compatibil cu un simț virtualmente feudal al loialității și ierarhiei. S-ar părea că, o dată ce imensul potențial productiv al noii tehnologii este corect apreciat, culturile inerent conservatoare, holiste și tradiționaliste pot totuși trece și chiar trec peste aversiunea lor față de ceva care aduce atît de mulți bani și se pot adapta cu mult succes la noua situație.

Individualismul însuși poate deveni redundant atunci cînd posibilitățile și recompensele întreprinderii inovatoare sînt recunoscute pe scară largă și acceptate de colectivități întregi. Dinamismul economic este incompatibil cu centralizarea totală de tip bolșevic. El poate fi însă compatibil cu un spirit mai relaxat, pluralist, dar puternic comunal. Dacă este așa, difuzia societății civile (adică individualiste, modulare) nu se va mai sprijini pe o variantă economică a selecției naturale... Ea a eliminat într-adevăr sistemul *umma* bolșevic, dar nu și formele sociale care au dovedit că se pot adapta la metode productive noi, adesea făcînd-o mai bine decît cei ce le-au inițiat. Bolșevismul a fost distrus nu numai de eșecul lui în încercarea de a depăși capitalismul occidental, dar și de conștientizarea faptului că altcineva (anume est-asiaticii) a putut face acest lucru. În fosta URSS, conștiința faptului că întru cîtva capitalismul occidental era într-adevăr depășit, dar nu de către marxism, a reprezentat un factor semnificativ în abandonarea finală a credinței comuniste. Selecția socială favorizează în prezent performanța economică: încă nu este clar în ce măsură liberalismul și societatea civilă pot continua să profite de pe urma succesului economic.

Pare deci perfect posibilă organizarea unei societăți industriale moderne și de succes, dominate de un spirit comunitar sau familial, prezidată de un stat autoritar. Nici lipsa libertății politice, intelectuale și sociale, nici perpetuarea unui spirit de familie confucianist nu par să inhibe performanța economică. Ne place sau nu, îngerul aducător de moarte al ineficienței economice nu este întotdeauna în serviciul libertății. El i-a făcut odinioară unele servicii, dar nu pare a fi permanent în slujba ei. Constatarea îi poate întrista pe aceia dintre noi care sînt

liberali și se bucurau să aibă un aliat așa de puternic. E mai bine să vedem însă lucrurile așa cum sînt.

Cazul societăților musulmane a fost deja discutat. Ceea ce este interesant la ele nu constă în performanța economică deosebită – performanța lor este medie, nici strălucită, nici catastrofală, și e greu de spus ce se va întîmpla după epuizarea rezervelor de petrol –, ci faptul că, datorită impactului modernizării, aceste societăți sînt pe cale de a impune un sistem *umma* în care o religie pre-industrială beneficiază de condițiile determinate de industrializare. Scripturalismul, orientarea dominantă către reguli, puritanismul, reglementarea (dar nu sacralizarea) vieții economice, monoteismul, ritualismul reținut și individualismul religios (dar nu politic) au produs o religie mondială care, cel puțin pînă în prezent, a rezistat secularizării și prezintă o tendință crescîndă de a domina sistemele politice în cadrul cărora deține majoritatea. Există desigur și cazul curios al Turciei, unde masele participă, se pare, la această orientare, lor fiindu-le impusă o societate civilă pluralistă de către o elită politico-militară, angajată într-o atitudine seculară ca parte a moștenirii kemaliste, pe care o apără cu multă conștiinciozitate și uneori cu ferocitate. Această atitudine a fost inițial adoptată ca o posibilă cheie a modernității, a egalității politice și militare cu lumea dezvoltată. Atașamentul față de această asociere este de o impresionantă tenacitate și a dus la un nou și curios sistem ciclic: introducerea democrației duce la o victorie a tendințelor pro-religioase, care violează principiile kemaliste și provoacă un *coup* corectiv. După ce se face ordine în casă, generalii se dau deoparte, restaurează democrația și totul se reia.

În ceea ce privește scena internațională, perspectivele societății civile sînt destul de promițătoare, fără a da însă motive de mulțumire excesivă. Marile puteri industriale sînt deci aderente sau convertibile la ea, fie printr-o tradiție îndelungată (democrațiile atlantice), fie prin înfrîngere militară (națiunile militariste romantice, care au învățat că se poate asigura mai multă putere prin comerț și producție decît prin sabie), fie prin înfrîngere economică (cezaro-papismul marxist). Alianța neoficială a superputerilor, ivită din acest context general (chiar dacă eterogen), poate domina cu ușurință lumea și, cît timp nu este

prea dezbinată, poate stopa încercările de șantaj sau de obținere a unor poziții din care șantajul ar deveni posibil. Se poate trăi cu sisteme politice care nu împărtășesc spiritul societății civile, atît timp cît ele însele sînt în măsură să mențină acea dominație și acea coeziune minimă și atît timp cît cea mai recentă cohortă de industrialiști continuă să fie interesată doar de bogăție și nu de altceva.

PROBLEME INTERNE

Problemele societăților care doresc în prezent să instaleze societatea civilă prin decret de sus au fost discutate, chiar dacă insuficient. Tot ce putem face este să repetăm că a obține, în decurs de numai câțiva ani, ceva ce necesitase mulți ani de creștere lentă, uneori dureroasă și turbulentă, nu poate fi ușor. Realmente încurajator este totuși faptul că există cu adevărat o puternică și larg răspândită dorință de a se ajunge la acea condiție. Ceea ce pare să se fi petrecut în Occident aproape din întâmplare, prin obstrucționarea unui sistem *umma* de entuziaști, se poate instala în Europa de Est doar prin efort concret. Un sistem *umma* secular „planificat” a eșuat deja în mod dramatic și fără echivoc : un compromis similar intenționat poate totuși reuși.

Societatea civilă are probleme și în țările sale de origine, cu tradiție. Remarca lui Montesquieu, potrivit căreia tirania se bazează pe viciile omenești, iar libertatea pe virtuți, este des citată. Faptul că libertatea nu este dependentă exclusiv de virtuțile umane încurajează fără îndoială perspectivele societății civile. Aceasta își găsește sprijin și în trăsăturile umane relativ neutre, precum consumerismul, capacitatea de a face din convingerile religioase o problemă de rutină mai degrabă decât de a le lua prea în serios etc. Afirmția lui Mandeville, ca și cea a lui Montesquieu, este relevantă : unele vicii personale sînt virtuți publice, iar societatea civilă poate găsi sprijin în ele. Totuși, este probabil necesar măcar un dram de virtute, și s-a dovedit, de către Fred Hirsch¹ de exemplu sau, mai înainte, de David Riesman² și W.H. Whyte³, că o parte din individualismul brut care susține o ordine socială modulară se consumă repede. Pe de altă parte, poate fi acceptat și argumentul lui Weber, conform căruia virtuțile care păreau inițial produsul secundar al unei convingeri religioase bizare – pentru că efectele lor benefice nu erau cunoscute și n-au fost anticipate de nimeni – ajung să formeze totuși

deprinderi și sînt perpetuate, de îndată ce locul lor în economia modernă este înțeles cum trebuie și pe scară extinsă.

Se pune întrebarea dacă și în ce măsură societatea civilă este dependentă de angajarea în creșterea economică și, prin aceasta, într-o structură socială și ocupațională instabilă, cu tot ce decurge de aici (și e vorba de foarte mult). Poate creșterea economică să continue pe vecie? Iar dacă încetează, societatea civilă îi va supraviețui?

Nu avem nici un motiv să presupunem că inovațiile tehnice vor înceta vreodată. Este totuși foarte plauzibilă presupunerea că nu mai este mult pînă cînd alte inovații vor avea doar un foarte mic efect asupra bunăstării umane sau vor putea produce chiar unul negativ. Fiindcă un asemenea moment se apropie, rivalitatea trebuie să se deplaseze inevitabil dinspre competiția pentru bunuri materiale spre cea pentru „bunuri poziționale”, în termenii lui Fred Hirsch. În societățile industriale mai bogate, sau în orice caz în straturile lor mai prospere, preocuparea pentru bunurile materiale a tins oricum să devină o preocupare ascunsă pentru bunuri poziționale, adică pentru statut relativ. Bunurile poziționale sînt limitate *ex hypothesi* și nu pot fi efectiv sporite prin creșterea producției materiale.

Manipularea cu iscusință a iluziei poate să mai crească puțin satisfacția pozițională. De exemplu, am luat cîndva parte la o dezbatere academică în care am fost sigur că am cîștigat, un fapt care mi-a făcut și încă îmi mai face plăcere. Mai tîrziu am descoperit că oponentul meu era la fel de convins că și *el* cîștigase, ceea ce *și lui* îi făcea plăcere. Probabil că nu puteam avea amîndoi dreptate, dar puteam amîndoi să ne simțim fericiți, și astfel iluzia a mărit suma totală a fericirii omenestii. Într-o oarecare măsură, societățile pot instituționaliza acest fel de iluzie: jucătorii de tenis ar putea fi încurajați să creadă că numai îndemînarea în jocul respectiv îl face pe om cu adevărat demn de admirat, în timp ce savanții ar crede la fel despre știință, afemeiații despre cuceririle amoroase și așa mai departe. În acest fel, o mulțime de oameni pot crede că doar ei și grupul lor aparțin elitei sociale, rămînînd netulburați de faptul că sînt clasați foarte prost în ierarhiile alcătuite după criterii considerate infailibile de alții. Societatea civilă, în multiplicitatea ei – nu doar de activități, ci și de standarde de excelență –, operează cu un sistem de iluzii, și aceasta e una din atracțiile sale, care

permite foarte multor oameni să se creadă în vârful scării, fiindcă există atât de multe scări independente, încât fiecare persoană poate crede că scara pe care este bine situată e singura care contează cu adevărat.

Cu toate acestea, există fără îndoială limite ale mulțumirii generale pe care o pot produce asemenea amăgiri. Timp de secole, legitimitatea societăților liberale a depins de dezvoltarea lor, deși abia de puțină vreme acest fapt a fost recunoscut cum se cuvine. Când dezvoltarea încetează să mai fie baza legitimității și când mobilitatea încetează să mai fie un imperativ impus de goana după dezvoltare, se prea poate ca societatea să se întoarcă la condiția ce a caracterizat cele mai multe societăți, majoritatea complexe : un sistem ierarhic în care statutul este profund interiorizat și domină o gamă întreagă de activități. Fără dezvoltare, mobilitatea înseamnă un joc riscant, cu rezultat zero, în care câștigul oricui este compensat de pierderea altcuiva. Pe total, mai nimic nu se câștigă, iar prețul este instabilitatea. La acestea trebuie adăugată și ideea că într-o societate mobilă toți se pot simți în nesiguranță. O societate bazată pe statut ar putea oferi siguranță și ar putea reinstaura sentimentul că societatea constituie o ordine morală, ceva ce s-a încercat atât de stângaci de către sistemul marxist de tip *umma*. Dacă se va produce același lucru într-o societate bazată pe o tehnologie foarte sofisticată și pe un nivel de trai ridicat – rămîne de văzut. E o posibilitate ce nu poate fi ignorată, iar dacă se va întâmpla așa, societatea civilă poate din nou să dispară și să fie înlocuită cu un sistem rigid bazat pe statut.

GAMA DE OPȚIUNI

Dacă inițial se operează doar cu două variabile binare, se obține o tabelă 2×2 . Variabilele au fost: 1) economia – separată sau nu de sistemul politic și 2) constrângerea – concentrată sau nu.

Ordinea socială de bază

	<i>Constrângere difuză</i>	<i>Constrângere concentrată</i>
<i>Economie subordonată</i>	Societate segmentară STABILĂ, COMUNĂ	Stat tradițional, centralizat CICLIC, STABIL, COMUN
<i>Economie separată și cu prioritate înaltă</i>	Oraș-stat comercial INSTABIL	Societate civilă ?

Fuziunea celor două aspecte ale vieții, plus primatul considerațiilor politice au ca rezultat ceva în genul societăților segmentare ale antropologilor. Acolo, unitățile sociale sînt în același timp unități productive, dar apărarea lor și menținerea ordinii interne se situează cu totul deasupra considerațiilor economice. Prin contrast, fuziunea similară a celor două aspecte, dar acordarea unei ponderi mult mai mari activităților economice au ca rezultat statul autoritar tradițional, care tolerează un sector economic distinct și specializat, dar îl controlează ferm. Separarea celor două – economia fiind însă nu independentă pur și simplu, ci dominantă și tratînd sistemul politic ca pe un supus al ei – o reprezintă societatea civilă. Marxismul a creat ironia că statul burghez nu e decît un fel de comitet executiv al burgheziei: că simpla apariție a acestei posibilități este poate cea mai mare realizare socială a omenirii.

Societatea civilă ar trebui să poarte batjocura lui Marx ca pe cel mai mare semn de onoare. Domesticirea puterii, reducerea ei la rolul de instrument, apreciat după eficiența și utilitatea sa, în loc să i se permită a deveni stăpînă – acesta este poate cel mai mare triumf al omenirii.

Marxiștii au crezut că vor înlocui dominația elementului productiv din societatea civilă printr-o comunitate autentică : tot ce au obținut de fapt și tot ce putea fi obținut prin metoda lor a fost întoarcerea la guvernarea constrîngerii. Marxismul i-a învățat pe oameni să gîndească în termeni de falsă polaritate : contrastul între individualism și comunitarism. Opoziția cu adevărat relevantă este cea dintre dominația constrîngătorilor și dominația producătorilor. Marxismul a restabilit pur și simplu regimul coercitiv în numele colectivismului.

Din cele patru categorii, două – societățile segmentare și statele autoritare – sînt ca niște plante rezistente, populînd toată suprafața globului și cele mai diverse perioade. Prin contrast, orașele-stat comerciale sînt strălucitoare, dar foarte instabile și supraviețuiesc rareori vreme îndelungată. Ele au fost marcate de acel conflict de clasă pe care marxismul l-a prezentat drept o condiție generală a *tuturor* societăților umane, cu excepția celei dintîi și a ultimei. Iar ultima din cele patru forme sociale, societatea civilă, a luat ființă pînă acum doar o dată, deși în prezent se pare că poate cuceri lumea. Societățile care o ilustrează măcar parțial sînt mai bogate și mai puternice decît cele care nu procedează astfel. Cu toate acestea, ea poate fi la fel de precară ca a celui ce pare să-i fi fost predecesorul, și anume orașul-stat.

Însăși existența acestuia este un mare miracol. Situația generală a societății agrare are, într-adevăr, toate trăsăturile pe care Iluminismul le-a atribuit întunericului medieval : deoarece credința este obscurantistă, viața intelectuală se află foarte adesea într-o stare deplorabilă, iar ameliorarea economică – în general non-existentă. Pentru că nu există creștere economică, limitarea resurselor face ca situația să devină malthusiană, astfel încît preocuparea perfect rațională a fiecăruia ajunge să fie poziția proprie în cadrul structurii, mai degrabă decît performanța generală. Această situație, la rîndul ei, alimentează obscurantismul sistemului de credință. În mod inevitabil, competiția dură duce la sisteme politice opresive și tiranice, în aceeași măsură în care toleranța ar duce pur și simplu la înlocuirea conducătorilor cu rivalii lor, care n-ar mai fi atît de naivi încît să repete greșelile predecesorilor. Astfel încît preoții și regii domină. Iluminismul avea dreptate să descrie astfel situația, dar se amăgea cu fascinantă iluzie că totul e o greșeală evitabilă. Nu era deloc așa : totul se înscrisa în firea lucrurilor.

Tipologia cvadripartită pe care am propus-o aici și care rezultă din stabilirea implicațiilor a două simple, dar extrem de importante dihotomii este incompletă. Trebuie introdusă o poziție binară suplimentară, care va face ca modelul să fie impropriu, devenind tridimensional și astfel greu reprezentabil pe hîrtie, bidimensional. Dimensiunea suplimentară nu trebuie însă introdusă doar pentru că ne oferă o tipologie mai bogată și mai edificatoare. Ea are legătură și cu problemele dificile prezentate mai sus : cum putem scăpa vreodată din încheștarea cercului vicios al vieții agrare, din autoperpetuarea tiraniei și superstiției ? O versiune mai stridentă din punct de vedere ideologic a ordinii sociale, chiar dacă deplorabilă, ar putea explica o anume tranziție istorică misterioasă, „trecerea peste un hop”.

Versiuni ideocratice ale tipurilor sociale de bază

	<i>Constrîngere difuză</i>	<i>Constrîngere concentrată</i>
<i>Economie subordonată</i>	Sparta FOARTE RAR	Stat islamic STABIL, DEȘI CICLIC, COMUN
<i>Economie separată și cu prioritate înaltă</i>	Tip Calvin/Knox de unitate politică pe bază de religie INSTABIL	Ideocrație marxistă EVIDENT INSTABILĂ

Această nouă dimensiune este reprezentată de prezența și intensitatea *credinței* abstracte și principiale. Polarizarea inițială depindea în mare de motivarea oamenilor fie prin *onoare*, fie prin *interes*. Factorii coercitivi există prin *onoare*, producătorii – prin *interes*. Dar unii nu urmează pe nici unul dintre cei doi stăpîni, sau nu urmează pe nimeni, fiind în schimb dominați de dorința de virtute sau de mîntuire. Aceasta adaugă o a treia dimensiune. Ea se ivește din folosirea ordinii sociale în vederea impunerii principiilor, acestea la rîndul lor fiind folosite în menținerea ordinii sociale. Fiecare din cele patru tipuri de societate inițial produse de modelul 2×2 , mai simplu, exemplifică o stare în care credința nu este prea intensă și nu arde cu o flacără exagerată. Acea tipologie a ignorat credința, aceasta neavînd o pondere prea mare în cele patru tipuri în discuție. Însă omul este și un animal ideologic,

capabil de o credință foarte intensă. Dominația credinței, ca încercare de a obține mîntuirea prin virtute, dă naștere altor forme sociale.

Corespunzător fiecăreia dintre cele patru forme sociale discrete doctrinar, există o variantă entuziastă, dotată cu aceeași combinație a celorlalte două variabile ca și versiunea sa corespunzătoare (discretă), dar fiind în plus saturată de credință. În ceea ce privește societatea segmentară obișnuită, exemplul de variantă intoxicată de credință este Sparta, unde, după spusele lui Xenofon care l-au impresionat atît de mult pe Adam Ferguson, virtutea reprezintă o problemă de stat. Forma socială saturată de credință, corespunzătoare orașului-stat comercial, este ceva în felul Genevei lui Calvin sau al Scoției lui John Knox. Faptul ilustrează deplin observația lui Hume potrivit căreia entuziasmul puritan reprezintă un pericol mai mare pentru libertate decît superstiția preoților. Corespunzînd statului agrar autoritar de tip obișnuit, versiunea guvernată de credință este bine reprezentată de islam: în acest caz credința s-a dematerializat, din punct de vedere politic putînd exista în continuare fără stat și judecîndu-l. Ea nu mai este legată și controlată de nici o autoritate politică, fiind în schimb întrupată într-o lege transcendentă transpusă în scris și aflată în păstrarea unui sistem trans-politic și a unei clase clericale trans-etnice, care, dacă legea este încălcată, poate restaura legea morală, în alianță cu forțe comunale aflate la marginea societății. Așadar, într-un anume sens, credința domină statul și în același timp rămîne independentă de el, deși statul este autoritar și în general nu îngăduie existența unor rivali în sfera coercitivă, în teritoriul pe care îl controlează cu adevărat. Deși specialiștii legii pot fi, individual sau chiar colectiv, lipsiți de putere, ethosul transmis de ei domină totuși societatea și se impune chiar și asupra statului. Autoritatea politică nu-l poate nici schimba și nici manipula măcar, în vreo măsură semnificativă. Această soluție a problemei modului de guvernare a societății a funcționat destul de bine în lumea agrară tradițională și, contrar așteptărilor, funcționează și mai bine acum: islamul a devenit mai puternic și mai pur în ultima sută de ani. Ar fi o prostie să fim dogmatici în privința continuității acestei creșteri. Dacă evoluția sa va fi conform așteptărilor, islamul va constitui atunci o alternativă serioasă și permanentă la sceptica societate civilă și vom avea de-a face cu opțiunea unui sistem *umma* complet industrializat, computerizat.

Și care este alternativa credinței la forma eterogenă lipsită de entuziasm (esențial și inerent) în societatea civilă? Răspunsul: lumea marxistă, așa cum am cunoscut-o în concretizarea ei politică efectivă, între 1917 și prăbușirea ei totală (cel puțin în Europa) din 1989. Ca și societatea civilă, aceasta a înțeles și a recunoscut diferența dintre producție și putere, iar unitățile productive și cele politice nu erau identice, chiar dacă erau supuse aceleiași autorități. Potrivit ideologiei oficiale și țelurilor sale finale, sistemul politic era menit a servi producției: esența omului era munca, nu dominarea și ierarhia. În practică însă, guvernarea societății era supusă unei credințe, iar preocuparea statului, ca și în Sparta sau în Geneva lui Calvin ori în islamul puritan, era virtutea. Consecința a fost o ideocrație dură și centralizată.

Marea Confruntare (sau războiul rece) la care s-a ajuns a fost unică în multe privințe: a fost primul război purtat după reguli noi, în principal prin competiție exclusiv economică (însoțită doar de conflicte minore, sub formă de războaie periferice prin reprezentanți). Mai mult, a fost un război terminat cu un verdict uluitor de clar și de precis. Este interesant că primul război purtat nu pe câmpul de luptă, ci prin producție în concurență s-a sfârșit cu victoria atât de clară a uneia dintre părți. În acest război, spre deosebire de cel dintre ethosul de producție și cel de război, terminat în 1945, învingătorii nu au insistat asupra unei capitulări necondiționate – iar învinșii au acceptat-o fără să li se impună. Niciodată o competiție ideologică nu se mai terminase cu o asemenea unanimitate.

Deci, reînvierea națiunii și a idealului de societate civilă este cu siguranță organic legată de *krach*-ul sistemului marxist și de îndelungata, complicata și dureroasa boală care l-a precedat. Tocmai această prăbușire ne-a învățat să înțelegem mai bine logica situației noastre, natura valorilor noastre ce erau înainte doar pe jumătate sesizate și înțelese. Conștientizăm acum modul în care ele se ivesc din constrângeri și tensiuni implicate de propria noastră condiție. Ni se oferă astfel o cale mai bună spre înțelegerea societății și a opțiunilor ei de bază.

VALIDARE?

Societatea civilă este o noțiune cu dublă funcție: ne ajută să înțelegem cum funcționează de fapt o societate dată și cum diferă ea de formele alternative de organizare socială. Este vorba de o societate în care sistemul politic și cel economic sînt distincte, unde politicul este instrumental, dar poate împiedica și împiedică extremele interesului individual, iar statul, la rîndul lui, este controlat de instituții cu o bază economică; statul se bazează pe creșterea economică, iar aceasta, necesitînd progresul cognitiv, face imposibil monopolul ideologic. Aceasta este localizarea sa pe harta formelor posibile de organizare socială. Societatea civilă pare să aibă rădăcini istorice în orașul-stat și în centralizarea politică a statului autoritar, ba chiar și în aspirația – obstrucționată, dar nicidecum erodată – către un sistem *umma*. Este vorba de o formă socială printre altele: propovăduirea ei în condiții care nu o permit nu are nici un rost.

În același timp, „societatea civilă” ne ajută să ne clarificăm normele sociale, explicînd ce anume sprijinim și de ce sîntem solicitați. În această privință, „societatea civilă” este evident superioară unei noțiuni precum cea de „democrație”, care, deși poate sublinia faptul că preferăm consimțămîntul în locul constrîngerii, ne spune cam puțin despre pre-condițiile sociale ale eficienței consimțămîntului și participării generale. Noțiunea de democrație cumulează segmente tribale participative, orașe-stat antice sau medievale și state moderne, naționale sau supranaționale axate pe creștere, făcînd astfel neclare diferențele profunde – fie în starea de spirit, fie în organizarea socială sau în circumstanțele exterioare – ce caracterizează modul în care aceste forme diverse operează sau au operat. Prin contrast, noțiunea de „societate civilă” evidențiază nu doar mecanica, ci și puterea de atracție a tipului de societate la care aspirăm.

Societatea civilă se bazează pe separarea sistemului politic de cel economic și de viața socială (de fapt, de societatea civilă în sensul ei mai restrâns, adică ceea ce rămîne ca social după ce se scade statul), dar aceasta se combină cu absența dominării vieții sociale de către diriguitorii puterii, o absență atît de ciudată și anevoie de imaginat în lumea tradițională, ea fiind considerată de către Adam Ferguson surprinzătoare și precară. Centralismul politic este esențial, deoarece, în lumea modernă, unitățile economice și sociale pur și simplu nu pot juca și rolul de unități de menținere a ordinii. Pluralismul economic, departe de a fi total, este compatibil cu (și chiar necesită) controlul politic asupra aspectelor economice strategice. Autonomia economiei este într-adevăr necesară, nu doar în numele eficienței (care n-ar conta prea mult, dat fiind faptul că tehnologia modernă este oricum eficientă), ci pentru a asigura pluralism cu o bază economică ce nu se mai poate găsi nicăieri altundeva. Se cere pluralism intelectual sau ideologic : economia în creștere, indispensabilă sistemului, este imposibilă fără știință, iar aceasta este incompatibilă cu o viziune a lumii sprijinită și impusă social, dotată cu autoritate *a priori*.

În viitor, este posibil să fie nevoie să operăm în condiții care diferă de cele care au contribuit inițial la apariția situației în discuție. O autoritate politică mondial-centrală ar putea să devină indisponibilă, dacă va trebui evitat un dezastru ecologic sau terorist. Asta înseamnă că societatea civilă nu va mai beneficia de sprijinul selecției social-naturale într-o lume multi-statală, care i-a fost de mare ajutor în trecut (chiar presupunînd că putem miza în continuare pe un sprijin din partea eficienței, ceea ce nu este sigur). Rămîne de văzut dacă simpla concurență economică și culturală va avea același efect și se va dovedi eficientă. Modularitatea/individualismul pot pierde din importanță, o dată cu erodarea credinței care le-a dat viață, iar culturile non-individualiste le pot depăși economic pe cele individualiste. Astfel, individualismul poate pierde argumentul bogăției. Omogenitatea culturală va fi probabil serios afectată de emigrare (produsă de diferențele la nivel economic), iar aceasta poate exercita anumite constrîngeri asupra politicii liberale.

De ce am avea nevoie de o societate civilă ? Karl Popper, în *Societatea civilă și dușmanii ei*¹ (la care face aluzie subtitlul prezentei lucrări), ne-a familiarizat cu diferența dintre ceea ce el numea căile „istoriste”

și cele liberale de validare a aranjamentelor sociale. Prin „istorism”, el făcea apel la verdictul istoriei, considerat inevitabil : ceea ce trebuie să fie, este drept. Sînt, desigur, conștient de toate obiecțiile aduse istorismului, nu în ultimul rînd pentru că am fost profund influențat de cartea lui Popper : verdictele istoriei sînt de fapt cît se poate de neclare și imprevizibile, și chiar dacă le-ar cunoaște cineva, ar părea forțat să le trateze ca autoritare.

Cu toate acestea, consider că un istorism parțial este inevitabil. Societatea civilă poate fi sau nu un corolar unic al modului de viață științific-industrial, cu care omenirea se află în prezent într-un mariaj ireductibil ; dar, în orice caz, anumite alternative vizibile și difuzate nu pot fi compatibile cu ea. Trebuie să reținem această idee.

Deci, în plan general, societatea civilă este cel puțin în parte justificată prin faptul că pare legată de destinul nostru istoric. O revenire la stagnarea societății agrare tradiționale nu este posibilă. Așadar, industrialismul fiind destinul nostru evident, noi sîntem supuși și corolariilor sale sociale. În plus, nouă (sau unora dintre noi) ne și place : nu dorim deloc să trăim sub o ideocrație, de modă veche sau nouă, sau în vreun fel de comunitarism tradițional, ca să nu mai vorbim de vechile regimuri autoritare. Dar sîntem noi și fructul a ceea ce sprijinim, și oare cu cît contribuie sprijinul nostru la meritele sale ? Prăbușirea ideocrației marxiste demonstrează că omul modern nu este sclavul nici măcar al celei mai persistente și monopoliste îndochinări și că el nu acceptă neapărat ceea ce este dominant în lumea lui, chiar dacă temporar pare să nu existe altă alternativă, ci manifestă o puternică rațiune de a exista auto-validată. Dar ce rost are să ne ridicăm în slăvi valorile și să condamnăm devotamentul altora față de un transcendentarism absolutist sau față de un comunitarism solicitant ? Ei sînt ceea ce sînt, noi sîntem ceea ce sîntem : dacă noi am fi ei, am poseda valorile lor, iar dacă ei ar fi noi, le-ar avea pe ale noastre. Eu nu sînt relaționist – existența unui adevăr care transcende culturile îmi pare a fi cel mai important fapt specific condiției umane, acesta reprezentînd într-adevăr și una din bazele societății civile, căci a facilitat creșterea cognitivă și negarea absolutismului pe care se bazează. Oricum, a predica mai presus de granițele culturale mi se pare, în cele mai multe împrejurări, un exercițiu întru cîtva fără noimă.

Într-o anumită măsură, atașamentul nostru față de societatea civilă are deci un fel de fundament istorist. Dar nu întru totul. Circumstanțele istorice pot elimina unii rivali ai săi, dar foarte probabil nu determină exclusiv reminiscentele (și, foarte sigur, nu i le hotărăște în toate detaliile lor). În cadrul gamei de opțiuni care ne rămîne (și încă nu știm care este acea gamă), noi avem de ales. Codul comportamentului cognitiv care s-a ivit o dată cu societatea civilă, care separă fapte și valori, ne împiedică din păcate să punem capăt regresului justificărilor și să ne eliberăm alegerea de încărcătura de arbitrar. Acesta este însă destinul nostru și nu există scăpare. Opțiunea mea se întîmplă să fie clară, dar natura valorilor noastre ne împiedică să o validăm. O validare a opțiunii ar cere ca ea să fie corolarul unei viziuni absolutiste și unice. Totuși, regulile ordinii pe care o alegem interzic exact o asemenea absolutizare ! Prin urmare, natura alegerii noastre ne împiedică să-i dovedim meritul preeminent. Trebuie să ne obișnuim cu asta. Parafrazîndu-l pe Kant cu privire la etică, nu putem învinge această tensiune, dar putem înțelege de ce trebuie să o îndurăm. Să nu-l învinuim pe aducătorul veștilor de conținutul lor.

NOTE

1. Se naște un slogan

1. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris, 1864 ; retipărită, Paris, 1967.
2. „Părerea pe care ne-am format-o despre Grecia și despre Roma a tulburat adesea generațiile noastre. Interpretînd greșit instituțiile cetății antice, ne-am închipuit că le-am putea face să reînvie la noi. Ne-am făcut iluzii asupra libertății antichității și prin aceasta a fost pusă în pericol libertatea modernilor” (în franceză în original), *idem*, p. 2.
3. „Liberty of the Ancients compared with that of the Moderns”, în Benjamin Constant, *Political Writings*, B. Fontana (ed.), Cambridge, 1988, pp. 308-29.
4. „Orașul fusese fundamentat pe o religie și constituit ca o Biserică. De aici și forța sa ; de aici și omnipotența sa, și autoritatea absolută exercitată asupra membrilor săi. Într-o societate bazată pe asemenea principii, nu putea exista libertate individuală. Cetățeanul era supus orașului în toate și fără rezervă... Viața privată nu putea să se sustragă omnipotenței Statului... Acesta își exercita tirania chiar și în lucrurile cele mai neînsemnate...” (în franceză în original), Fustel de Coulanges, *op. cit.*, p. 265.
5. Cf. Louis Dumont, *From Mandeville to Marx*, Chicago, 1977.
6. Émile Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Paris, 1886 ; reeditată, Aix-en-Provence, 1983, F. Colonna (ed.).
7. Robert I. Levy, *Mesocosm*, Berkeley, 1990, p. 21.
8. Există o excelentă trecere în revistă a analizei și importanței concepțiilor privind societatea civilă la John Keane, Andrew Arato, Pierre Rosenvallon, Jacques Rupnik, Adam Michnik, Elmer Hankiss și alții, în Krishan Kumar, „Civil Society ; an inquiry into the usefulness of an historical term”, în *The British Journal of Sociology*, vol. 44, nr. 3 (septembrie 1993). Vezi și Dominique Colas, *Le Glaive et le Fléau, Généalogie du Fanatisme et de la Société Civile*, Grasset (ed.), 1992 ; *Civil Society and the State : New European Perspectives*, John Keane (ed.), Londra, 1988 ; *Market Economy and Civil Society in Hungary*, C.M. Hann (ed.), Londra, 1990 ; *Idea of Civil Society*, Adams B. Seligman, New York, 1992.

3. Islamul

1. *Marxisme et Algérie, Textes de Marx-Engels*, Galissot & Badia (ed.), Paris, 1976.
2. Cf. Gilles Kepel, *The Revenge of God*, trad. Alan Bruley, Cambridge, 1993.

4. Eșecul marxist

1. Roman Szporluk, *Communism and Nationalism. Karl Marx versus Friedrich List*, Oxford/New York, 1988.
2. Christel Lane, *The Rites of Rulers : Ritual in Industrial Society – The Soviet Case*, Cambridge, 1981.

5. Succesul societății umma

1. David Hume, *The Natural History of Religion*, A. Wayne Colver (ed.), Oxford, 1976, cap. XI.
2. *Ibid.*, cap. IX.
3. David Hume, „Of Superstition and Enthusiasm”, în *Essays Moral, Political and Literary*, Oxford, 1963 ; de asemenea, în *Hume on Religion*, R. Wollheim (ed.), Londra, 1963.

7. Societatea civilă închide cercul

1. Leszek Kolakowski, „The Myth of Human Self-Identity : Unity of Civil and Political Society in Socialist Thought”, publicat inițial în *The Socialist Idea : A Reappraisal*, L. Kolakowski și S. Hampshire (ed.), Londra, 1974 ; republicat în *The Transition from Socialism*, C. Kukathas, D.W. Lovell și W. Malley (ed.), Melbourne, 1991.
2. *Ibid.*, p. 49.
3. *Ibid.*, p. 57.
4. *Ibid.*, p. 57.

8. Adam Ferguson

1. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (ediția a IV-a, revizuită și corectată), Londra, 1773 ; reeditată de Farnborough, 1969.
2. *Ibid.*, p. 114.
3. Émile Durkheim, *De la Division du Travail Social*, Paris, 1902.
4. Ferguson, *op. cit.*, p. 384.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p. 387.
7. Ibn Khaldun, *Muqaddima*, trad. F. Rosenthal, Londra, 1958.
8. Ferguson, *op. cit.*, p. 244.
9. *Ibid.*, p. 228.
10. *Ibid.*, p. 385.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*, p. 251.
13. *Ibid.*, pp. 251-252.
14. Preocuparea lui Ferguson pentru acest aspect a fost inspirată în parte de excluderea scoțienilor de la recrutare în vederea unei posibile invazii franceze –

o excludere inspirată, desigur, de teama de a plasa arme în mâini iacobine. Datorez această observație unei discuții personale cu profesorul Marilyn Butler.

15. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Historische Fragmente aus dem nachlass herausgegeben, ed. Albert Deri și Emil Durr, Stuttgart, 1929.
16. Ferguson, *op. cit.*, pp. 220-221.
17. *Ibid.*, p. 267.
18. *Ibid.*
19. Cf. John Hall, *Europe and the Rise of Capitalism*, Jean Baechler, John Hall, Michael Mann (ed.), Oxford/New York, 1988.
20. E.A. Wrigley, *People, Cities and Wealth: The Transformation of Traditional Society*, Oxford, 1987.

9. Estul e Est și Vestul, Vest

1. Comunicare personală de la Shireen Khazeni, pe baza cercetărilor sale asupra Persiei secolului XIX.
2. Perry Anderson, *The Lineages of Absolute State*, Londra, 1974, p. 94.

10. Centralizarea politică și descentralizarea economică

1. Václav Havel, *Power of the Powerless*, Armonk, New York, 1990.

14. Prieten sau dușman?

1. James Hogg, *The Private Memoirs and Confessions of a Justified Sinner*, Londra, 1824 ; John Wain (ed.), Harmondsworth, 1983.

15. Fusurile orare ale Europei

1. „Qu'est-ce qu'une nation ?”, în *Ernest Renan et l'Allemagne*, E. Burem (ed.), New York, 1945.
2. Cf. Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Cambridge, 1985.
3. Cf. Conor Cruise O'Brien, *God Land: Reflections on Religion and Nationalism*, Londra, 1988.

27. Probleme interne

1. F. Hirsch, *The Social Limits of Growth*, Londra, 1977.
2. David Riesman, *The Lonely Crowd*, New Haven, 1961.
3. W.H. Whyte, *The Organization Man*, Harmondsworth, 1960.

29. Validare?

1. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies* (ediția a V-a), Princeton, 1966.

INDEX

A

Abd el Kader, Amir, 85

activitatea economică :

- societatea civilă și, 68-70, 76,
78-80, 82-83, 90-94, 176-177, 198
- contrastul între valorile marțiale și,
70-76
- marxismul și, 49-51, 57, 63-64,
74, 80, 157-158
- metode de reglementare a, 157-162
- religia și, 50-51, 56-57, 82

Afganistan, 164

Africa de Sud, 176

Algeria, 23, 85, 164

Anderson, Perry, 89

Anglia, 43, 54, 57, 92, 137, 160,
182-183

antichitate :

- societăți din, 20-24, 53
- virtutea în, 71-72, 75-76, 127

antropologi sociali, 23

apartheid, 176

Aristotel, 88

arme nucleare, 163-165

atomizare, vezi *conceptul de
modularitate*

Austen, Jane, 61

autoritarism, vezi *despotism*

B

Bokassa, „împărat”, Jean-Bédél,
166-167

bolșevism, vezi *marxism*

Brejnev, Leonid, 17, 50-51, 150-151

budism, 51

Burckhardt, Jakob, 74

Burke, Edmund, 45

C

calvinism, 57

catolicism :

- Contrareforma, 110, 182-183
- cultul sfinților, 31

ceaianovism, 18

Cehoslovacia, 91, 110, 121, 136

cezaro-papism, 17-18

China, 169

Chomsky, Noam, 107

„comerț interior”, 93

comunicație, 105-107

comunism, vezi *marxism*

conceptul de modularitate (atomizare,
individualism) 126-132

- societatea civilă și, 23, 26, 81-82,
99-104, 109
- perspective ale, 183-184
- comparații internaționale la, 85-89
- în societatea islamică, 33, 39, 76
- în marxism, 18, 129-131
- naționalismul și, 104-112, 124

conservatorism, 44-45

Constant, Benjamin, 21-22

constituționalism, 30

Contrareformă, 110, 181, 183

contract social, 82, 100, 174

Cook, Michael, 30

cosmopolitism, 111

creștinism :

- societatea civilă și, 23, 53-57, 59,
81-82, 109
- crearea lumii moderne și, 59

standardizarea culturală și,
106-107
activitatea economică și, 56-57, 82
cultul sfinților în, 31
toleranța și, 51, 53-57, 82
credința, natura ei, 136-140, 192-194
cultul personalității, 36-37, 148-150
cultura populară,
naționalism și, 111-112, 114-116

D

democrație, 78-79,
și societatea civilă, 81-82, 89, 97,
172-176, 195
în societatea islamică, 35
Demostene, 71
Descartes, René, 105
despotism/autoritarism :
necesitatea lui istorică, 42-43,
134-135
Lumea a treia, 164-167
ca amenințare pentru societatea
civilă, 70-80, 81
slăbiciuni, 19-21, 85-89
vezi și *marxism*
Deutscher, Isaac, 149
diviziunea muncii, 69-71, 80-81
duplicitate (*doublethink*), 80-81, 97-98
Dumont, Louis, 23, 103
Durkheim, Émile, 24, 69, 80, 99,
103, 128-129, 134

E

egalitarism, 109
Elțin, Boris, 122
Elveția, 77, 87-88
Engels, Friedrich, 32-33, 45
entuziasm, religios, 53-57, 192-194
erudiți, în societatea islamică, 30-32,
37-38
evreii, 120

F

falsitate și superstiție, 41-42, 53-54
Ferguson, Adam, 68-84, 88, 193, 196
feudalism, 63-64, 66
filozofi (*philosophes*), 44, 95
Flaubert, Gustave, 77
Franța, 24, 44-45, 88
Frazer, James George, 53
fundamentalism, 29, 35-36, 38
Fustel de Coulanges, Numa Denis, 21,
23-24

G

Germania, 46, 77, 110, 114, 120
Gibbon, Edward, 53, 55, 70
Gorbaciov, Mihail, 17, 122, 124-125,
150
Grecia, antică, vezi *antichitatea*
guvern mondial, 164, 196

H

Havel, Václav, 91
Hayek, Friedrich von, 76
Hegel, Georg, 49, 57
Heine, Heinrich, 129
hinduism, 178
Hirsch, Fred, 187-188
Hitler, Adolf, 119-120
Hogg, James, 109
Hrușciov, Nikita, 16, 139, 148-150
Hume, David, 50, 53-56, 74, 179,
193
Hussein, Saddam, 27, 171

I

Ibn Khaldun, Abu Zaid, 32, 39-40,
70-71, 77, 86-88, 127-128, 130, 181
ideocrație, vezi *marxism*
Iluminism, 41, 44-45, 53, 68, 95
Imperiul Austro-Ungar, 110-111
Imperiul habsburgic, 112

Imperiul otoman, 179
 individualism, vezi *conceptul de modularitate*
 Influența bizantină asupra Rusiei, 17
 inovație, 91-92, 183, 188
 Irak, 170-171
 Iran, 28, 36-38, 87
 Irlanda, 114, 115
 islam :
 activitatea economică și, 50, 83
 efectul lumii moderne asupra, 33-35, 38-39, 59, 83, 185-186
 naționalismul și, 34-36
 politica în, 24, 29, 34-36, 38-40
 „renașterea” în, 32-36, 184-185
 cultul sfinților în, 31-33, 34-36
 putere a, 27-29
 dogme ale, 29-30, 58-59
 variante ale, 28-32, 36-38
 Italia, 77, 88, 114
 iudaism, 30, 178,
 Iugoslavia, 120, 163

J

Japonia, 77, 183

K

Kant, Imanuel, 198
 Keynes, John Maynard, 62
 Khomeini, Ruhollah, 37
 Kierkegaard, Sören, 48
 Kolakowski, Leszek, 64-67, 83

L

Lawrence, T.E., 35
 legea,
 în societatea islamică, 29, 36, 39-40
 Lenin, Vladimir Ilici, 116
 Levy, Robert, 24
 liberalism, vezi *societatea civilă*
 libertatea,
 noțiuni antice ale, 21-24, 53
 toleranța religioasă și, 44, 54-57

limba, 106-107, 114
 Lumea a treia, 35, 150, 164-166
 lumea modernă :
 creștinismul și crearea ei, 59-60
 efectul ei asupra islamului, 33-36, 38-39, 59-60, 83-84, 185-186

M

Machiavelli, Niccolo, 48, 77, 85-88, 165
 Marea Britanie, 43, 54, 57, 92, 136, 159, 180
 Maroc, 87, 104
 martiriologia, 36-37
 Marx, Karl, 16, 45, 73, 128-129, 180
 Marxism (comunism, socialism) :
 antagonism față de societatea civilă a, 15-16, 61, 63-67, 83, 129-130, 180, 190-191
 încercări de liberalizare în, 17, 48-49, 61, 123, 149-150
 dezvoltare și răspîndire a, 41, 46-47, 116, 147-148, 180
 activitate economică și, 50, 50-52, 57, 64, 74, 79, 85, 158
 eșec al, 17-19, 26, 41, 48-52, 57, 59, 60-63, 66-67, 96-97, 117, 123-124, 129-130, 133-139, 141-143, 151-155, 175, 184, 194
 idealuri ale, 16-17, 45-46, 51, 57, 59, 66, 96, 133, 136, 140-141, 144-152, 192-193
 origine a, 42-46, 49, 96, 142-143
 Mayflower, 174
 mișcări de reformă :
 islamice, 32
 marxiste, 16-17, 47-48, 61, 123, 149-151
 originea societății civile și, 44-45
 Montesquieu, Charles de Secondat, 76, 187
 Morgan, L.H., 141
 Masqueray, Émile, 23-24

N

naționalism cultural, vezi *naționalism*
naționalism :

- societatea civilă și, 105-112, 124-125
- islamul și, 34-36
- conceptul de modularitate (individualism) și, 104-112, 125
- variante ale experienței, 113-122

Nasser, Gamal Abdel, 26

Nepal, 24

O

ordinea internațională, 78-79, 162-171

Orwell, George, 97

P

pelerini puritani, 174

Platon, 126-128, 130

pluralism ideologic, 95-98, 196

Polonia, 121

Popper, Karl, 126, 196

preoțime :

- lipsa ei în Islam, 29-30
- cultul sfinților și, 31
- universalizarea ei, 50-51, 55

profan, absență în marxism, 50-52, 57

Protestantism :

- standardizarea culturală și, 106-107
- activitatea economică și, 56-57, 82, 109
- toleranța și, 50, 54-57, 82
- războaie prin reprezentanți, 162-163

R

războiul din Golf, 163-164, 171

războiul rece, 163-165, 168-170

relații de rudenie, 20-21

relații sociale, 20-22, 42-43, 106-107, 179-181, 194

religia populară, 29, 31-33, 35-36, 51

religie seculară, vezi *marxism*

Renan, Ernest, 114

Revoluția franceză, 24, 45

Riesman, David, 187

ritual, 20, 97

Roma, antică, vezi *antichitate*

Rushdie, Salman, 104

Rusia/Uniunea Sovietică :

- războiul rece și, 163, 168-169
- liberalizare economică și politică în, 16-17, 138, 169-170
- marxismul în, 17-18, 46, 49-50, 115-117, 136, 138-139, 142, 147-151
- naționalism în, 48, 120, 122, 124, 128

S

S.U.A., 174, 179-180

Santayana, George, 91

scripturalism :

- creștin, 59
- islamic, 31-32, 34-35, 58

secularizare, 28, 59, 175-176

Sfântul Imperiu roman, 114

sistem de *caste*, 174-175

sistem statal, internațional, 78-79, 162-171

sisteme politice :

- și societatea civilă, 81-82, 88-89, 90-95, 157-161, 172-174, 195-196
- islamice, 27, 30, 33-36, 37-40, 193

Smith, Adam, 45, 68-69

Socialism, vezi *marxism*

societăți agrare, vezi *societăți tradiționale*

societăți tradiționale, 190-191 ;

- diversitate culturală în, 106-107
- comparații internaționale la, 85-89
- islamice, 29, 31-32, 37-39, 193
- relații sociale în, 19-21, 41-43, 191

societatea civilă :

- economia și, 68-70, 76, 78, 79-81, 82-83, 90-94, 175-176, 178

planuri de viitor pentru : 183-186
 pluralism ideologic și, 95-98, 196
 conceptul de modularitate
 (individualism) și, 22-23, 26, 81,
 102-103, 99-109
 naționalismul și, 105-112, 124-125
 natura ei, 18-19, 21-23, 24-26,
 62-63, 66-67, 83-84, 102, 137,
 154-155, 158, 189-190, 195-198
 origine a : 43-45, 53-57, 62-63,
 68-70, 89, 103, 137-138, 179-182
 politica și, 81, 88, 90-95,
 159-160, 172-176, 195-196
 motive ale succesului, 78-84
 „redescoperirea” ei, 15, 17-18,
 24-26, 61, 66-67, 124, 130-131,
 143, 169-171
 religia și, 23, 53-57, 59, 74-75,
 81-82, 102, 109
 rivalii ei, vezi *islamul*, *marxismul*
 pericole pentru 70-79, 180-181,
 187-189
 constrângere, vezi *despotism*
 Soljenițin, Alexander, 62
 Spinoza, Baruch, 49, 57
 stalinism, 17, 50, 120, 147, 151
 subdezvoltare, 43
 superstiție, 41-43, 53-57

Ș

șiism, 36-38

T

tehnologie militară, 163-165, 167, 180
 tehnologie, 159-160, 175
 inovație și, 92, 183, 188
 militară, 162-164, 167, 180

teorii ale contractului social, 100, 174
 teza convergenței, 121-122
 tipuri de societăți, 190-194
 Tocqueville, Alexis de, 81, 85-86,
 88-89, 179
 toleranță religioasă, 51, 53-57, 82
 Turcia, 185-186

T

țări în curs de dezvoltare, 164-167

U

Ungaria, 26
 unități familiale, 93
 Uniunea Sovietică, vezi *Rusia*
 utopism, 44

V

valori ale războinicilor/militare/
 marțiale, 43, 70-77, 79, 168
 Vietnam, 163
 virtute, 71-76, 82, 126

W

Weber, Max, 55, 57, 81, 187
 Whyte, W.H., 187
 Wolpert, Lewis, 96
 Wordsworth, William, 115
 Wrigley, E.A., 82

X

Xenofon, 75, 193

POSTFAȚĂ

Putem vorbi despre societate civilă în fostele ideocrații leniniste? Ce fel de tradiții și practici sînt necesare pentru ca o constelație vibrantă de activități independente, de nivel inferior, să devină o replică societală a apariției economiei de piață și a dinamicii sistemelor pluripartite? Pentru unii analiști politici, societatea civilă – atît cît a existat, într-o formă embrionară, de-a lungul epocii post-totalitariste (sau a ultimelor rămășițe ale leninismului) – s-a autoconsumat.

În momentul în care Partidul comunist a încercat să își exercite controlul asupra tuturor aspectelor vieții, politica antipoliticii, ceea ce filosoful ceh Václav Benda numea „*polis* paralel”, părea singura cale rațională de a evita capitularea totală în fața puterii existente. A venit însă vremea, consideră unii, să ne îndreptăm atenția spre dezvoltarea partidelor și instituțiilor politice. Mai tîrziu, afirmă ei, cînd democrația se va maturiza, vor exista din nou condițiile propice dezvoltării societății civile, într-o formă cu adevărat liberală, occidentală. Alții, printre care și Ernest Gellner, definesc societatea civilă drept forța fundamentală care a ruinat monopolul politic deținut de regimurile hierocratice și care a introdus în discursul public, într-o manieră lipsită de violență și realmente civilizată, valorile și principiile dialogului și toleranței.

Originală ca intenție, lucrarea lui Gellner constituie o analiză a condițiilor care asigură succesul ideii de societate civilă într-o lume în care dogmele marxiste s-au prăbușit și au fost înlocuite de noi tentații meschine. *Condițiile libertății* nu este pur și simplu un eseu pe tema societății civile și a meritelor sale, ci o reflecție tulburătoare asupra tendințelor îngrijorătoare care ar putea afecta viitorul acesteia, în numele noilor colectivisme, al chiliasmelor pseudo-egalitariste și al altor mitologii milenariste aducătoare de mîntuire.

Polemicile avînd ca subiect societatea civilă și rolul ei în prăbușirea regimurilor leniniste au ca punct de pornire începutul anilor '80. Printre numeroși alții, occidentalii Andrew Arato, Timothy Garton Ash, Ralf Dahrendorf, John Keane, Jacques Rupnik, Adam Seligman și, nu în cele din urmă, Václav Havel, Janos Kiš, Miklós Haraszti și Adam Michnik, în Europa de Est, au avut o contribuție majoră la clarificarea acestor dispute. După 1989, discuțiile capătă o intensitate accentuată; numeroși analiști au început să mediteze asupra

validității paradigmei societății civile, confruntate cu tensiunile și punctele vulnerabile ale protodemocrațiilor post-leniniste. Recent, dezbaterea s-a extins și asupra relației dintre societatea civilă și noile forme de guvernare. Autori ca filosoful maghiar G.M. Tamas au ajuns la concluzia că societatea civilă ar reprezenta o amenințare gravă la adresa dezvoltării și funcționării eficiente a ordinii liberale nou apărute.

Pentru Gellner, născut în fosta Cehoslovacie, antropolog și filosof politic în cadrul Central European University din Praga pînă la sfîrșitul anilor '95, problema nu lasă loc nici unei ambiguități : din punctul său de vedere, inspirat de ideile Iluminismului scoțian și de concepțiile lui Alexis de Tocqueville, societatea civilă definește însăși democrația liberală a Occidentului, o societate deschisă, bazată pe economia de piață, pe o guvernare limitată, pe separația puterilor și pe instituții responsabile : „Cea mai simplă formulă pentru societatea civilă presupune centralizare politic-coercitivă, asumare de responsabilități, rotație a sarcinilor, pluralism economic și recompense relativ modeste pentru cei ce conduc aparatul politic”. Inițiativele civice creează mecanismele responsabilității și asigură un dialog real între guvern și societate. În lipsa acestei pleiade de inițiative civice, statul este tentat să își întindă tentaculele asupra celor mai intime sfere ale vieții private. Experimentul leninist și alte experiențe non-liberale permit statului să impună individului ce trebuie să gîndească și cum să acționeze. Societatea civilă astîmpără apetitul devorator al guvernării pentru control. Mai mult, acolo unde societatea civilă există și funcționează eficient, istoria nu trebuie rescrisă de fiecare dată cînd are loc o schimbare de guvern.

Societatea civilă nu este amenințată fundamental, după părerea lui Gellner, în țările Occidentului capitalist, presupusa ei matrice. Îngrijorarea lui vizează cu precădere intensificarea pasiunilor și a sentimentelor antidemocratice în țările foste colonii din Orientul Mijlociu și Asia. Din punctul său de vedere, la care subscriu, printre alții, Daniel Chirot, Kenneth Jowitt, Claude Lefort și Michael Walzer, autoritarismul populist sau tribal nu a fost complet înfrînt. Numai existența societăților civile consolidate, bazate pe încredere și pe un nivel înalt al capitalului social, așa cum îl definea Robert Putnam, poate modera impactul acestor impulsuri antiliberale. Nu se poate nega atracția exercitată de miturile providențiale, aducătoare de mîntuire, asupra societăților care traversează o criză economică sau socială de proporții. Dar nici chiar o societate civilă înfloritoare nu constituie condiția suficientă pentru ca individul să încerce sentimentul apartenenței la o comunitate și pasiunea pe care o inspiră unitatea de grup, atît de frecvent exploatate de către apostolii naționalismului total sau de către cei ai absolutismului religios. În consecință, democrațiile liberale trebuie să cultive virtuțile unui naționalism civic (filosoful

israelit Yael Tamir scria despre naționalismul liberal), bazat pe toleranță și participare, și nu pe rivalități tribale, pe discriminări fundamentale și pe ostilitate față de însuși principiul de diferență. Într-o societate civilă există întotdeauna loc pentru alteritate, pentru excludere, pentru polifonia opiniilor, pentru dezacord. În universul ermetic al pasiunilor populiste și etnocentriste, devotamentul față de valorile in-grupului restrânge sever autonomia indivizilor, îi masifică și îi uniformizează. Roger Brubaker descrie această tendință drept tentația statului „naționalizator”.

Gellner definește democrația liberală ca fiind un proces de continuă reellaborare și reconstrucție, și nu o finalitate, un „scop al politicii” sancționat de o anumită „logică a istoriei”. *Condițiile libertății* începe cu următoarea afirmație : „În ultimele decenii s-a născut, sau a renăscut, un nou ideal : societatea civilă”. Într-adevăr, dacă se poate vorbi despre o morală, insolită și pe termen lung, a revoluțiilor din 1989, aceasta s-ar rezuma după cum urmează : revoluțiile au demonstrat că ideea unei societăți paralele, eliberată de constrîngerile guvernării, descătușată de presiunile oficiale și dedicată afirmării valorilor autonomiei individuale poate triumfa asupra dominației ideologice și birocratice. După Gellner, proiectul modernității este marcat de rivalitatea dintre cele trei categorii societale : despotismul ideologic, societățile segmentarizat-corporatiste animate de nostalgiiile tribal-ataviste și societățile civile (în sensul pluralismului instituționalizat al modelului occidental). Pluralismul democratic, așa cum a evoluat în Occident, implică limitarea atribuțiilor și puterilor guvernamentale. Acest mod de percepere a libertății reprezintă condiția necesară și suficientă ce garantează spontaneitatea vieții publice și exercitarea drepturilor, în pofida oricărei încercări de a impune eteronomia asupra indivizilor. Bineînțeles, societățile civile sînt imperfecte, însă nici rivalii acestora, cu sloganurile lor monistice, nu sînt în măsură să rezolve problemele pe care le critică atît de vehement. Societățile civile resping comunitarismul asfixiant și autoritarismul centralizator. Ele încurajează instituțiile paralele și intermediare, eforturile conjugate ale agenților individuali și colectivi, care pot împiedica un monopol al guvernării.

Idealul societății civile depinde așadar de o anumită perenitate a valorilor publice, de o recunoaștere unanimă la nivel de „consens constituțional” a imaginii non-charismatice, acceptate rațional, a binelui public. Cu siguranță, această viziune tinde să se modeleze continuu prin comunicare reflexivă și dialog liber. Acolo unde „idolii tribali” dictează devotamentul, afinitățile și sentimentul apartenenței, nu se poate consolida o atare societate civilă. Avem, pentru exemplificare, cazul Serbiei, unde Slobodan Miloșevici a reușit să amîne și să devieze procesul de evoluție a societății civile, abuzînd de mitul

unității naționale și exacerbind sentimentul persecuției și destinul providențial al etnicilor. Este, așadar, evident faptul că societatea civilă nu poate fi legitimată de nostalgiile comunitarist-eroice sau de prerogativele „autorității morale colective” înzestrate cu o aură mitologică, ce tind să încorporeze, să absoarbă și să dizolve individul în conglomeratul amorf al „voinței naționale”. Dacă societatea civilă ascunde o semnificație aparte, aceasta este revendicarea, de către indivizi, a dreptului inalienabil la o guvernare transparentă, la proceduri impersonale și la egalitate absolută în fața legii.

Dar, încă o dată, în Occident, aceste proceduri și norme au parcurs un proces de evoluție desfășurat de-a lungul mai multor secole și își găsesc confirmarea în teoria drepturilor naturale. Cum vor evolua ele în contextul noilor democrații ale lumii post-leniniste, în care presiunile exercitate de piața liberă și lipsită cel mai adesea de toleranță sînt în măsură să încurajeze crearea unor bande de tip mafiot, și nu a unor structuri cu caracter civic? Cum se pot cultiva valorile liberale în societățile încă obsedate de furiile etnice, controlate de birocrății cinici în alianță cu escrocii și cu aventurierii sociali? Mai există loc pentru o societate civilă în regiunea europeană extrem estică, rămasă, din păcate, și cea mai puțin democratică? Lucrarea lui Gellner pune în lumină atît obstacolele, cît și oportunitățile ce caracterizează demersul construirii societăților civile în statele post-comuniste. La rîndul meu, sînt de acord cu opinia lui Gellner conform căreia, în pofida numeroaselor impedimente, în ciuda faptului că drepturile oficial garantate sînt de nenumărate ori negate, calomniate, nu putem contesta o realitate : aceea că prăbușirea sistemului sovietic nu ar fi avut loc în lipsa unei aspirații irezistibile, genuine, de societate civilă, în rîndul cetățenilor acestor țări.

Aspirația colectivă care animă societățile islamice, observă Gellner, se află deocamdată într-un stadiu incipient. Ceea ce trebuie să se întîmple în Europa de Est și Centrală și în țările fostei Uniuni Sovietice este reactivarea și consolidarea spiritului civic, care a pierdut întru cîtva din impetuozitate sub impactul tendințelor naționaliste. Dacă apariția societății civile a fost posibilă în zilele sumbre ale declinului leninist, șansele catalizării aceluiași proiect, dar într-un climat de dialog democratic, sînt infinit mai mari.

Lucrarea lui Gellner evită clișeele și retorica abstractă pe tema decesului marxist. Viziunea sa asupra sfîrșitului regimurilor leniniste este provocatoare și novatoare deopotrivă : gnoza marxistă, convertită în religie de stat, urmărirea exercitarea unui control total și convertirea semnificației sacralității în contrariul său. Degenerarea sacrului într-un „cult al muncii” și atacul sistematic asupra unui profan falsificat și mistificat s-au transformat în blestemul marxismului instituționalizat. Reabilitarea profanului : iată semnificația apelului lui

Gellner la restabilirea și consolidarea unei societăți civile reale. Acest imperativ moral și politic poate fi realizat prin activități deloc spectaculoase, adeseori prozaice și lipsite de eroism, care definesc societatea civilă. Civilitatea însăși orientează instinctele profane înspre o direcție constructivă.

Societatea civilă recunoaște profanul ca atare și refuză să îi recunoască atributele religiozității mistice. Sau, reluând cuvintele lui Gellner : „Societatea civilă este înainte de toate o societate a cărei ordine nu este sacralizată sau mai curînd este sacralizată doar cu ambiguitate, ironie și nuanță”. Însă apelul la raționalitate, angajamentul pentru desacralizarea lumii și pentru respingerea pasiunilor și sentimentelor iraționale poartă cu sine un mare pericol : apariția sentimentului de deznădejde, a sentimentului dezrădăcinării, a unei năzuințe către unitate și solidaritate parțial satisfăcute, în cadrul proiectului excesiv de rațional al liberalismului. Cel mai adesea, sentimentele de frustrare și angoasă, lipsa de entuziasm motivează angajarea în rîndurile unei mișcări naționaliste. Chiar dacă idealurile fraternității, propovăduite de doctrina marxistă, sînt ruinate pentru totdeauna, naționalismul își poate utiliza propriul său entuziasm exclusiv și intolerant pentru a recupera pierderea ideologiei totale.

Sfîrșitul leninismului este considerat de Gellner unul din elementele înfrîngerii totale a *hybris*-ului nemăsurat care însoțește istoricismul Iluminismului : „După șaptezeci de ani, experimentul a eșuat într-un mod extrem de umilitor, fără termen de comparație în istorie. Tiraniile și superstițiile din trecut își aveau adepții și credincioșii lor. Dar cînd comunismul s-a prăbușit, inițial nu a intervenit nimeni pentru a-l apăra. Adepții au optat pentru oportunismul economic sau șovinism și probabil că au regretat stabilitatea pierdută, dar, în ceea ce privește credința, au abandonat-o fără nici un proces de conștiință. Niciodată o credință nu a fost abandonată cu atîta ușurință”. Însă această prăbușire a sistemului, produsă fără nici un impediment, nu ar trebui să ne ducă în eroare. Mentalitățile autoritarist-leniniste au fost profund interiorizate. Ele au generat diferite forme de conduită, atitudini, inhibiții, un climat general de suspiciune, ură și reticență, care nu pot fi atît de simplu înlăturate de apelurile înălțătoare la virtuțile unei societăți civile.

La urma urmei, admite Gellner însuși, societatea civilă, cu viziunea ei dură, non-sacramentală și pragmatică asupra autorității, rămîne un construct de excepție. Și, dacă ar dori să declanșeze emulații colective, propriul său proiect ar trebui să exercite puterea iradiantă a unui mit politic. Pentru a conchide, dacă societatea civilă dorește să dobîndească o semnificație istorică durabilă și să atingă universalitatea, ea trebuie să inspire viziunea convingătoare a unui *tertium datur* între Scylla obedienței comunitariste și Charybda individualismului anarhic, imprudent.



Științe politice

OPUS

ERNEST GELLNER (n. 1925), profesor și cercetător la Universitatea Central Europeană din Praga, la întemeierea căreia a avut o contribuție esențială, director al Centrului pentru Studiul Naționalismului, este autorul a numeroase lucrări: *Words and Things* (1959); *Thought and Change* (1964); *Spectacles and Predicaments* (1979); *Nations and Nationalism* (1983; în traducere românească, *Națiuni și naționalism*, Ed. Antet, 1994); *The Psychoanalytic Movement* (1985); *Culture, Identity and Politics* (1987); *State and Society in Soviet Thought* (1988); *Plough, Sword and Book* (1988); *Encounters with Nationalism* (1994).

«Argumentul principal al acestei lucrări pline de subtilitate și profunzime se construiește în jurul conceptului fundamental de „societate civilă”, care distinge între o societate liberală și comunitățile închise, fie ele islamice sau comuniste... Condițiile libertății este o carte care merită și va suscita neîndoiește un interes deosebit, profund, nu numai din partea celor interesați de Europa Centrală și de Est, ci și din partea tuturor celor ce doresc să înțeleagă esența democrației și să-i determine perspectivele.» (Vernon Bogdanor, *RSA Journal*)

«Gellner este unul dintre ultimii intelectuali complecși ai Europei Centrale. El dă dovadă de o erudiție uluitoare.» (David Goodhart, *Financial Times*)

«Ca și în cărțile precedente, autorul abordează cu siguranță de sine un număr impresionant de discipline, perioade istorice și culturi, relevându-ne în mod admirabil ceea ce reprezintă fără îndoială problema centrală pentru noi toți, cei din Est și cei din Vest.» (Francis Fukuyama, *The Times Literary Supplement*)

«O carte esențială.» (Bryan Appleyard, *Independent*)

35000 P



EDITURA POLIROM
ISBN 973-683-142-6

